



~~Th. O. 43, II, 1~~

$$\begin{array}{r} 30.2173 \\ \hline 2 \\ \hline 1 \end{array}$$

Studien

mit

Vergleichenden Religionswissenschaft

von

Dr. Georg Huozs

Lehrer an der Universität zu Bonn

II

Ursachen und Entstehung

Erster Teil:

Die Psychologie des religiösen Glaubens und der
Ursachen und Entstehung.

Bonn 1891

Verlag von J. Neumann, Neudamm

Dr. Georg Huozs
Lehrer an der Universität zu Bonn

Studien

zur

Vergleichenden Religionswissenschaft

von

Dr. Georg Runze,
außerordentlichem Professor an der Universität zu Berlin.

II.

Unsterblichkeit und Auferstehung.

Erster Teil:
**Die Psychologie des Unsterblichkeitsglaubens und der
Unsterblichkeitsleugnung.**

Berlin 1894.
R. Gaertners Verlagsbuchhandlung
Hermann Heyfelder.
SW. Schönebergerstraße 26.

Die Psychologie

des

Unsterblichkeitsglaubens und der Unsterblichkeitsleugnung.

Von

Dr. Georg Runze,

aufserordentlichem Professor an der Universität zu Berlin.

cf. l. Rec. in J. A. VIII. 308 ff.

Haas

5 M.

Berlin 1894.

R. Gaertners Verlagsbuchhandlung

Hermann Heyfelder.

SW. Schönebergerstrasse 26.

Eigentum
der Stadt Bamberg

Gruppe:

Zahl:



Der Hochwürdigen
Theologischen Fakultät zu Jena
als Zeichen des Dankes
für
die Verleihung der theologischen
Doktorwürde.

Vorwort.

Die mit dieser Publikation beginnenden Untersuchungen zur Lehre von der Unsterblichkeit und Auferstehung sind auf drei Gruppen berechnet. Das erste Drittel, welches die beiden vorliegenden Aufsätze umfaßt, ist dem psychologisch-historischen Problem gewidmet. An den Versuch, die verschiedenen Erscheinungsformen des positiven Unsterblichkeitsglaubens auf ihre psychologischen Ursachen und Beweggründe zurückzuführen, schließt sich eine vergleichende Analyse derjenigen geschichtlichen Religionen, welche in bezug auf den Unsterblichkeitsglauben eine verneinende oder neutrale Stellung einnehmen.

Im nächsten Teil wird das im einleitenden Hefte dieser „Studien“ erörterte allgemeinere Problem wieder aufgenommen und mit Beziehung auf das vorliegende Thema spezialisiert werden: die Sprache als Koeffizient der psychologischen Motive, als Hindernis theoretischer Aufklärung, endlich als Rückhalt und Bürgschaft für den Bestand des praktischen Glaubens und als Handhabe für den Nachweis seiner Berechtigung.

Die dritte Hauptabteilung (No. IV) wird biblisch-theologische Fragen zum Gegenstande haben und vorzugsweise das christliche Dogma von der Auferstehung mit Rücksicht auf noch ungelöste neutestamentlich-exegetische Einzelfragen erörtern.

Das Buch will also in seiner Gesamtheit zwar kein erschöpfendes aber doch ein einheitliches Bild von dem Gegenstande geben, den der Gesamttitel nennt. Es behandelt Hauptprobleme, deren Lösung innerhalb der betreffenden Gesamtaufgabe noch rückständig war: das psychologische, das sprachphilosophische und hervorragende Punkte des biblisch-theologischen Problems. Manches andere ist in Monographien und in zusammenfassenden Werken anderweitig ausreichend bearbeitet worden; zur Orientierung darüber verweise ich auf meine encyklopädische Übersicht über die geschichtliche und litterarische Entwicklung der Lehren von der „Unsterblichkeit“ in der Real-Encyklopädie f. protest. Theol. u. Kirche, 2. Aufl. B. XVI, 189ff. Auch den beiden zunächst folgenden Abhandlungen liegen Vorarbeiten in früher veröffentlichten Aufsätzen zu grunde; unter anderem Titel und in mannigfach veränderter und erweiterter Fassung ist die erste aus den „Theol. Studien und Kritiken“, Jahrg. 1889/90, die zweite aus der „Zeitschr. für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben,“ 1888, H. XI u. XII hervorgegangen.

Gr. Lichterfelde, Ende Oktober 1893.

Verbesserungen:

- S. 11, Z. 9 fehlt ein Komma vor ja.
 - S. 16, Z. 25: mit st. zu.
 - S. 17, Z. 2 v. u.: im Exodusbuche st. im Exodus.
 - S. 24, Z. 28: ihre st. seine.
 - S. 49, Z. 4 streiche: daß
 - S. 60, Z. 6: volle st. volles.
 - S. 116, Z. 14: IV st. VI.
 - S. 127, Z. 1: Tantalos st. Tantalus.
-

Inhalt.

	Seite
A. Erste Abteilung: Der psychologische Ursprung des Unsterblichkeitsglaubens.	
Einleitung (Problem, Methode, Einteilungsprinzip)	3
Animismus und Adaptionismus	8
Das psychologische Prinzip	14
Einheit des Gottes- und Unsterblichkeitsglaubens	16
Ursprung der Gottesidee	18
Disposition der Motive	23
I. Der Wunsch	24
II. Der Traum	62
III. Das Rätsel des Todes	90
IV. Die Vergeltung und das sittliche Ideal	116
a. Die Vergeltung	118
b. Das Vollkommenheitsstreben	144
Abschließende Zusammenfassung	155
 B. Zweite Abteilung: Die Negation des Unsterblich- keitsglaubens im Mosaismus, Buddhismus und Konfucianismus.	
Allgemeine Orientierung	163
Die christliche Lehre	165
Der Glaube der Naturvölker	169
Die Jenseitslehre des Mosaismus	171
Vom Einfluß des Parsismus	178
Der Gedanke des Himmelreichs	181
Grund der neutralen Stellungnahme	182
Der Buddhismus	185
Der Konfucianismus	189
Die psychologischen Motive in den drei Religionen	193
Das Eigentümliche in der alttest. Lehre	196
Exkurs über Hiob 19, 25 ff.	199
Vergleichende Betrachtung vom christlichen Standpunkt	204
Die Psychologie der Unsterblichkeitsleugnung	210
Parallelen in der neueren Philosophie	211
Schlufsergebnis und fernere Aufgaben	219

So lange die Menschheit lebt, gab es und wird es geben zwei abwechselnde Stimmungen des Lebensgefühls; die eine bekennt: mein Dasein ist mein Glück; die andere klagt: mein Unglück ist mein Dasein, nicht geboren zu sein ist der Wünsche höchster und die größte Schuld des Lebens ist, daß ich geboren ward. Die erstere ist noch stets die endlich siegende gewesen. Aber beide Stimmungen führen mit Folgerichtigkeit auf den Gedanken eines anderen, fernerer Seins, auf das Ideal eines ungetrübten und unvergänglichen Lebens. Und wie immer Reflexion des Verstandes und Bildung des Geistes Stellung nehmen mögen zu dieser Forderung des Gemüts, in einem Akkord klingen alle reinen und edlen Seelenstimmungen, die auf den Höhepunkten des Daseins zu harmonischem Selbstbewußtsein sich einen, zusammen: in der staunenden Bewunderung, daß wir leben, daß die Welt da ist, daß das Seiende ist, wie verschieden wir dieses harmonisch Seiende auch benennen mögen. Die Stille der Seele im Anschauen der Welt — sie ist die Gottesstimmung, welche höher ist als alle Reflexion, sie ist zugleich die Feiertagsstimmung des persönlichen Lebensgefühls, die tugendhafte „Gesundheit der Seele“ in Platons Sinne und die unversieglige Quelle theoretischen Sinnens und Denkens. Aus dem *ἡσυχάζειν* im Sinne der antiken Meister der Philosophie keimt sowohl die Religion als auch die Fähigkeit und das Interesse für ästhetisches Empfinden, für sittliches Wollen, für philosophisches Denken. Auch das abstrakteste philosophische Experimentieren mit den Verstandesbegriffen, wie die Sprache sie geschaffen hat, kann nicht, ohne Schaden, von jenem fruchtbaren heimatlichen Boden bewundernder Lebensfreude sich entfernen, denn in dieser lebensfrohen Grundstimmung ruht eben vorzugsweise jene Triebkraft der Sprache, und die Sprache wird

leelos und unwahr, wenn sie die Erinnerung an jenen mütterlichen Grund konkreter, anschaulicher Lebensfülle verleugnet. So ist all unser Philosophieren leeres Gerede, wenn es nicht rechnet mit dem Wahrsten und Echtesten im Denk- und Sprachtriebe selbst: mit dem Willen zum Leben, zum frohen und seligen Leben, freilich nicht mit jenem unheiligen „Willen zur Macht“ modernsten Schlages, der zu verneinen ist, sondern mit dem heiligen Willen, welcher in demütiger und dankbarer Bewunderung trachtet nach machtvoll-seligem und selig-erkennendem Leben. Von diesem Willen sagt unser Dichterkönig mit Recht:

„In unsers Busens Reine wohnt ein Streben,
Sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten
Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,
Enträtselnd sich den ewig Ungenannten;
Wir heißen's: fromm sein!“

Wenn der Ewigkeitsgedanke aus solchem Boden frommen Lebenswillens erwächst, so wird er nicht nur der menschlichen Natur gemäß entstanden, er wird, seinem wesentlichen Gehalte nach, auch der philosophierenden Vernunft unzerstörbar sein.

Zwei Fragen aber legt uns die wissenschaftliche Forschung vor, die immer noch der Lösung harren. Zuerst die Frage: wie, aus welchen Ursachen und unter welchen Bedingungen hat sich der Unsterblichkeitsglaube psychologisch-gesetzmäßig im ganzen wie im einzelnen entwickelt? Und sodann die andere: wie erklärt es sich, daß der Unsterblichkeitsgedanke geschichtlich nicht allenthalben in gleicher Stärke aufgetreten ist, so daß er gerade auf höherer Kulturstufe und gerade vom religiösen Standpunkt nicht selten verleugnet worden ist?

Erste Abteilung.

Der psychologische Ursprung des Unsterblichkeitsglaubens.

Bei Beobachtung der verschiedenen Formen des Unsterblichkeitsglaubens drängt sich eine doppelte Wahrnehmung auf. Wir finden einerseits als gemeinsames Element in fast allen Religionen irgendwelche Vorstellungen, die sich auf ein jenseitiges Leben beziehen. Andererseits begegnet uns in den Auffassungen über das Jenseits eine große Mannigfaltigkeit, — von der konkretesten, farbreichsten Ausmalung der Paradiesesfreuden und der Höllenqualen bis zur abstrakten Verflüchtigung des Jenseitsgedankens in die leere Vorstellung eines Nichtseins. Und gerade die verneinende oder doch neutrale Stellungnahme zum Unsterblichkeitsproblem, wie sie in einzelnen höherstehenden Religionsformen, im Buddhismus, im Konfucianismus und auch im Mosaismus vorzuwalten scheint, empfängt erst dann ihre rechte Beleuchtung, wenn wir die besonderen Beweggründe, die zu dieser scheinbar negativen Stellungnahme führten, an den allenthalben gemeinsamen positiven Ursachen messen, aus denen der Unsterblichkeitsglaube sei es als bewußtes Problem sei es wenigstens als primitive Vorstellungsform hervorzugehen pflegt und welche auch in den genannten drei Religionen keineswegs ohne Wirkung geblieben sind.

Die positiven Ursachen des Unsterblichkeitsglaubens müssen mehrfacher Art sein, sonst würden die Erscheinungsformen desselben nicht so verschiedenartig sein, wie die Geschichte der Religionen es zeigt; sie müssen aber gleich-

wohl auf gewisse einfache psychologische Grundthatsachen zurückzuführen sein, denn andernfalls würde sich die fast durchgehende und oft höchst merkwürdige Übereinstimmung in den Vorstellungen vom Fortleben, wie sie selbst unter den abweichendsten Umständen hervortritt, schwerlich erklären lassen. Diese fast durchgängige Gleichförmigkeit gewisser Meinungen und Gebräuche, die sich auf das Fortdauern der Menschenseele nach dem Tode beziehen, läßt für die Art der Entstehung derselben ein allgemeines psychologisches Gesetz vermuten, und der Entdeckung dieses gesetzmäßigen Ursprungs soll unsere Untersuchung gewidmet sein.

Als Beobachtungsmaterial wählen wir demgemäfs nicht blofs die geschichtlichen Religionen, sondern ebensosehr die einfachen Anschauungen der Naturvölker und die Überbleibsel derselben in den Religionen höherer Stufen. Auch in diesen Rudimenten der Naturreligion offenbart sich oft eine gesunde Natürlichkeit, eine Unmittelbarkeit des Gefühlslebens, aus welcher bei kritischer Vorsicht bündige Schlüsse für die religionspsychologische Wissenschaft erlaubt sein müssen. Mag die Naturreligion, wie sie sich unter unkultivierten Völkern findet, immerhin häufig den Charakter einer Entartung, eines unnatürlichen Rückfalls in rudimentäre Gewohnheiten oder aber eines Hinabsinkens unter das Niveau ursprünglicher Lebensformen tragen,¹⁾ so kann doch gerade die Beobachtung dieser rückläufigen und depotenzierten Lebensformen hin und wieder treffliche Hilfsmittel zu einfacheren Erklärungen für die Entstehungsweise der religiösen Vorstellungen an die Hand geben.

Die gröfseren Werke über unser Problem bewegen sich in bezug auf die Methode zwischen zwei Extremen, deren wechselndes Vorwiegen die Lösung erschwert. Entweder sie befolgen das geographisch-ethnologische Prinzip, indem sie der Reihe nach die einzelnen Völker behandeln,

¹⁾ Worauf u. a. auch Peschel, Völkerkunde, 5. Aufl. S. 144, und Lipsius, Dogmatik, § 125 hinweisen. Näheres bei Roskoff, Das Religionswesen der rohesten Naturvölker, 1880.

so Menzel,²⁾ Spielfs,³⁾ Gloatz,⁴⁾ oder sie gehen vom dogmatischen Standpunkt aus und erläutern teils in erkenntnistheoretisch-kritischer teils in apologetischer Form die verschiedenen Versuche die Wahrheit des Unsterblichkeitsglaubens zu erhärten, — so Herm. Schultz,⁵⁾ Rink,⁶⁾ Teichmüller;⁷⁾ auch D. Fr. Straufs verfährt in der wissenschaftlichen Substruktion seiner negativen Stellungnahme nicht psychologisch-historisch, sondern dogmatisch.⁸⁾ Das Lückenhafte an der ethnologischen Methode besteht darin, daß bei der Zusammenstellung der Ergebnisse dem zufälligen Charakter des Volkstums eine maßgebende Rolle angewiesen wird, auch wo es sich darum handelt, die wesentlichen psychologischen Motive zu bestimmen, welche dem eschatologischen Volksglauben zu Grunde liegen. Das Mangelhafte an der dogmatischen Methode liegt in der doktrinären Bevorzugung abstrakter Kategorieen, welche doch thatsächlich erst auf einer Entwicklungsstufe Geltung hatten und demgemäß Berücksichtigung beanspruchen dürfen, auf der die Unsterblichkeitsvorstellungen längst in ausgebildeter Form vorhanden und zum Gemeingut geworden waren. — Uns nun kommt es darauf an, die psychologischen Elemente des Jenseitsglaubens in der Weise aufzudecken, wie sie unabhängig von verstandesmäßigen Theorieen, ja sogar unabhängig schon von bestimmt ausgeprägten Phantasievorstellungen über das Jenseits naturwüchsig auftreten. Die ethnologische Betrachtung ignoriert leicht das Identische, die dogmatische vernachlässigt das Ursprüngliche. Nur wenn wir sowohl die verschiedenartigen Beweggründe beachten als auch den identischen Ursachen nachgehen, welche

²⁾ Die vorchristliche Unsterblichkeitslehre. 2 Bde. 1870.

³⁾ Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode auf Grund vergleichender Religionsforschung, 1877.

⁴⁾ Spekulative Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte, 1883—84.

⁵⁾ Die Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit, 1861.

⁶⁾ Vom Zustande der Seele nach dem Tode, 1861. 3. Aufl. 1878.

⁷⁾ Die Unsterblichkeit der Seele, 1879.

⁸⁾ Christliche Glaubenslehre, 1840, II, § 106—110.

allenthalben mit gleichartiger Triebkraft die ursprünglichen Ideen über die Zukunft der Menschenseele hervorkeimen ließen, werden wir Aussicht haben eine wissenschaftliche Erkenntnis zu erzielen. Und demgemäß werden wir zu dem Ergebnis gelangen: bei aller Verschiedenheit der ethnologischen und historischen Bedingungen, unter denen der Jenseitsglaube auftritt, läßt sich eine Summe von gleichartigen und regelmäßig wiederkehrenden Thatsachen des Bewußtseins feststellen, welche einen Rückschluß gestatten auf den gemeinsamen psychologischen Ursprung.

Diese Methode hat namentlich bei Tylor und bei O. Pfleiderer Berücksichtigung gefunden; auch W. Wundt hat, jener Einsicht gemäß, in seiner „Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens“ die Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, welche er mit Recht unter die Beweggründe der sittlichen Lebensanschauung aufnimmt, auf ihre verschiedenen psychologischen Wurzeln zurückzuführen gesucht.⁹⁾ Zwar unterscheidet Wundt, im wesentlichen mit Pfleiderer übereinstimmend, nur zwei Hauptmotive des Unsterblichkeitsglaubens, die aus dem objektiven Eindruck des Todes und die aus den individuellen Erwartungen über unser künftiges Schicksal hervorgehenden Anschauungen; doch läßt er die Traum-erlebnisse und die Vergeltungsvorstellungen nicht unerwähnt. Pfleiderer¹⁰⁾ hatte die individuellen Erwartungen, welche an die Vorstellung von der beharrenden Identität des Ich anknüpfen, den aus der Betrachtung des Todes anderer und dem Erinnerungsbilde ihres Lebens resultierenden objektiven Vorstellungen vorangestellt; Wundt kehrt dieses Verhältnis um; — ob mit psychologischem Recht? Daß das Aufkeimen des objektiven Verstandesrätsels dem idiopathischen Wunschmotive vorangeht, das scheint der Entwicklungsgang des kindlichen Seelenlebens gerade in bezug auf die Seelenfrage zu bestätigen; aber bei Erwachsenen erweist sich die Selbstreflexion auf das Ich mit seinen Wünschen und Hoff-

⁹⁾ Ethik, 1886, S. 70 ff.

¹⁰⁾ Religionsphilosophie auf geschichtl. Grundlage, 1878, II, 2, 7, S. 687.

nungen meist als die mächtigere Triebfeder, und im allgemeinen entspricht diese Priorität recht eigentlich auch der kindlichen Vorstellungsentwicklung, wie weiter unten gezeigt werden wird. Inzwischen erscheinen die beiden Motive, wie sie ja auch von Pfeiderer und Wundt im wesentlichen doch koordiniert werden, noch überwiegend unter den Gesichtspunkt verstandesmäßiger Betrachtung gestellt, während einerseits den realen Willensmächten, der Todesfurcht, dem Lebensdrange, dem Gewissen, dem Vergeltungsbedürfnis, andererseits aber dem Traumleben und der mythenbildenden Kraft der Sprache ein viel größeres Gewicht zuzuerkennen wäre, wenn es sich darum handelt, die wirklichen Ursachen des Fortdauerglaubens abzuwägen. Bei Pfeiderer tritt übrigens jene Klassifikation zurück hinter der mehr ethnologisch begründeten Unterscheidung zwischen Seelenwanderungs-, Auferstehungs- und Unsterblichkeitsglauben. — Zwei verschiedene Einteilungen wendet Tylor¹¹⁾ an: einmal unterscheidet er „Seelenwanderung“ als Übergang in einen andern Leib und „unabhängige Fortdauer der Seele nach dem Tode des Leibes“;¹²⁾ hernach stellt er als Hauptkategorien die „Fortsetzungstheorie“ und die „Vergeltungstheorie“¹³⁾ einander gegenüber. Obwohl die erstere Klassifikation lediglich metaphysischer Art ist, die zweite dagegen zwischen dem Metaphysischen und Ethischen scheidet, so stellt Tylor doch beide Einteilungen als gleichbedeutend hin, und die Folge davon ist, daß seine sonst durch Detailkenntnis ausgezeichnete Darstellung der Übersichtlichkeit ermangelt. Jedenfalls aber wird durch diese Einteilung die psychologisch-genetische Erklärung des Jenseitsglaubens wenig gefördert.

Aussichtsvoller würde es also immerhin sein, mit Pfeiderer und Wundt in der logisch unantastbaren Entgegensetzung der Kategorien des Subjektiven und Objektiven, des Individuellen und Allgemeinen, des unmittelbaren Ein-

¹¹⁾ Primitive Culture, deutsch (von Spengel und Poske): Anfänge der Kultur, 1873, 2 Bde.

¹²⁾ II, S. 3.

¹³⁾ S. 75.

drucks und der nachträglichen Erinnerung den Schlüssel zur Lösung zu suchen. Diese Einteilungsversuche stehen der wirklichen psychischen Ursächlichkeit nicht notwendig fremd und unvereinbar gegenüber. Aber ob dieselben eine reinliche Auslösung der psychologischen Ätiologie von der logisch-metaphysischen Kategorie gerade begünstigen, erscheint ebenfalls fraglich. Noch weniger freilich dürfen wir durch Stichworte wie „Animismus“, „Seelenkult“, „Ahnen und Manen“¹⁴⁾ uns präoccupieren lassen. Die Theorie des Animismus, welche immer noch als die am meisten verbreitete gelten darf, will die Urform aller Religion auf den Geisterglauben zurückführen; man meint damit eine prähistorische Begründung sowohl des Unsterblichkeits- wie des Götterglaubens gefunden zu haben, und zwar so, daß meistens der letztere aus dem ersteren abgeleitet wird. Namentlich Lubbock,¹⁵⁾ Tylor,¹⁶⁾ Caspari¹⁷⁾ sind die Autoritäten, auf welche sich z. B. Tiele,¹⁸⁾ v. Hellwald,¹⁹⁾ Lippert²⁰⁾ berufen. Aber die Auffassung von dem ursprünglichen Animismus oder „Seelenkult“ ist bei diesen Gelehrten gar nicht eine übereinstimmende. Bald gilt als der eigentliche Beweggrund des Seelenkults die unreflektierte Anhänglichkeit an das Familien- oder Stammeshaupt, bald bewußte euhemeristische Menschenvergötterung, bald die Unfähigkeit sich das Sterben als Vernichtung vorzustellen, bald die „schamanische“ Ausbeutung des Traumlebens, bald der natürliche Zwang unerklärliche Erscheinungen des wirklichen Lebens auf geisterhafte Urheber zurückzuführen, — ja sogar die Feuererzeugung soll mit dem Sinn für Licht und Wärme nicht bloß den Gestirndienst, sondern auch den Kultus der „warmen Atemseele“ erzeugt haben! Kurz, der Animismus ist gar nicht ein Prinzip,

¹⁴⁾ So Bastian, Psychol. 1868; Swoboda, Kr. Gsch. d. Ideale, I, 1885.

¹⁵⁾ Origin of civilisation, deutsch: Entstehung der Civilisation und Urzustand des Menschengeschlechts, 1875.

¹⁶⁾ a. a. O.

¹⁷⁾ Urgesch. d. Menschh. 1873.

¹⁸⁾ Compendium d. Religionsgeschichte § 7 ff. Vgl. Litt. zu § 2.

¹⁹⁾ Der vorgeschichtliche Mensch, 1880, S. 56—62.

²⁰⁾ Christentum, Volksglaube, Volksbrauch, 1881.

sondern ein modernes Stichwort, welches wesentliche und zufällige Ursachen der religiösen Vorstellungsentwicklung äußerlich und unkritisch zusammenfaßt. Das Vorhandensein des Geisterglaubens bedarf eben selbst — so gut wie die Vorstellungen von der Seelenwanderung und von der Auferstehung — der psychologischen Erklärung, und nur mit dieser haben wir es hier zu thun. Daß die Menschenvergötterung nicht eine ursprünglich religiöse Erscheinung ist, hatte schon Wuttke nachgewiesen,²¹⁾ und Wolfg. Menzel suchte zu zeigen, daß die Apotheose ein fast ausschließlich griechischer und germanischer Gedanke sei.²²⁾ Aber die wahren Ursachen z. B. des Prometheusmythos erkennt auch Menzel, indem er die viel älteren und epochemachenden Forschungen von Ad. Kuhn über diesen Gegenstand — geschweige die späteren ergänzenden Untersuchungen anderer — unberücksichtigt läßt.²³⁾ An der Art, wie der Prometheusmythos mit der Feuererzeugung und ihrer Analogie zur Erzeugung des Menschen zusammenhängt,²⁴⁾ kann man ersehen, daß ein Körnlein Wahrheit auch in solchen Ableitungsversuchen steckt, wie in jenem Satze, den v. Hellwald aus seiner „Kulturgeschichte“²⁵⁾ wörtlich in das sonst lehrreiche Werk „der vorgeschichtliche Mensch“²⁶⁾ herübergenommen hat: „Die Seele erscheint nun als rauchender Atemdampf, die Zeugung als Feuerreibung. Auch die Sitte der Leichenverbrennung, der Ahnenkultus und die Menschenopfer sind damit in Verbindung zu bringen.“ Obwohl solche Urteile mindestens näher begründet werden müßten, indem gerade das, was auf den Seelenkult sich bezieht, nur mit Gewalt in den Zusammenhang hineingezwängt

²¹⁾ Geschichte des Heidentums, I.

²²⁾ Vorchristl. Unsterblichkeitslehre. II, 331 ff.

²³⁾ Kuhn, Die Mythen von der Herabholung des Feuers bei den Indogermanen, 1858. (Späterer Titel: Die Herabkunft des Feuers und der Göttertrank). F. W. Schwartz, Prähistorisch-anthropolog. Studien, S. 209 ff. (1871). Steinthal, Zeitschr. f. Völkerpsych. II, 1 ff. Cohen, ebendas. V, 396 ff.

²⁴⁾ Näheres im ersten Hefte dieser „Studien,“ Sprache und Religion, S. 17—18.

²⁵⁾ 1875, S. 29.

²⁶⁾ a. a. O. S. 61 f.

erscheint, so ist doch das löbliche Bestreben ersichtlich, die Ergebnisse Kuhns mit den „animistischen“ Ansichten von Tylor, Caspari u. a. zu kombinieren. Dann hätte aber auch der mythenbildende Koeffizient des sprachlichen Mißverständnisses Berücksichtigung verdient, indem gerade am Prometheusmythos die Einwirkung ersichtlich ist, welche die zufällige Wahl des sprachlichen Ausdrucks auf die Entstehung religiöser Vorstellungen ausüben kann und welche auch für den Unsterblichkeitsglauben nicht ohne Belang geblieben,²⁷⁾ jedenfalls aber nicht geringer anzuschlagen ist als das Motiv der Menschenvergötterung, welches unter anderem Namen noch gegenwärtig als Hauptschlüssel des Problems verwertet wird.

Die meisten Vertreter der animistischen Theorie nämlich sehen in dem Ahnenkult nicht bloß eine Urform des Unsterblichkeitsglaubens, sondern ein Hauptmotiv religiöser Entwicklung überhaupt. Gewiß ist der Ahnenkultus vielfach ein Vehikel für die Vergeistigung und Ausgestaltung des Unsterblichkeitsglaubens gewesen. Aber der historisch-thatsächliche Ahnenkult bedarf selbst der psychologischen Erklärung. Das Motiv desselben kann der pietätsvolle Wunsch sein, den Toten fortlebend zu wissen, und in diesem Falle könnte man die Pietät als eine besondere Modifikation des Wunschmotivs oder auch des Vergeltungsmotivs bezeichnen. Daß indessen die Pietät nicht immer diesen Wunsch gezeitigt hat, geht z. B. aus der Lehre des Konfucius hervor und ist auch an sich klar: die Pietät nötigt ja gerade auch zu der Forderung, die Ruhe der Toten nicht stören zu lassen. Wenn trotzdem an dieses negative Motiv der Glaube an fortdauernde positive Beziehungen zu den Ahnen sich geknüpft hat, so wirkten eben allemal andere psychologische Momente mit, so namentlich das Traumleben und die Unfähigkeit sich die Vernichtung wertvoller Wesenheiten vorstellig zu machen. Dazu kommen

²⁷⁾ In bezug auf letzteres vgl. den ersten Aufsatz im nächsten Heft. Speziell die Beziehungen zwischen den sprachlichen Elementen des Prometheusmythos und dem Unsterblichkeitsgedanken deckt im Anschluß an Kuhn treffend auf Herm. Cohen in Ztschr. f. Völkerpsych. VI, 126 ff.

nationale Besonderheiten; so wenn Herodot als Charakteristikum von den Geten erzählt, daß sie „an Unsterblichkeit glauben,“ womit er offenbar eine besondere nationale Bedeutsamkeit dieses Volksglaubens hervorheben will.²⁸⁾

In neuester Zeit ist nun eine Theorie hervorgetreten, welche nicht bloß den Unsterblichkeitsglauben, sondern die Religion überhaupt durch „reinen Adaptionismus“ (Adaptationismus) auf dem Boden nationaler Besonderheit, und zwar aus zufälligen Gelegenheitsursachen ja „vielleicht nur an einer Stelle“ der ganzen Erde in einem bestimmten Zeitpunkt entstanden sein lassen will, so daß von da aus durch Infektion im Völkerverkehr, mittels äußerer Angliederung, die gesamte religiöse Bewegung auf Erden, alle Mythen, alle Kulte, alle religiösen Ideale allmählich emporgewachsen und fortgepflanzt sind; die amerikanischen Religionen nicht ausgeschlossen.²⁹⁾ Möglich sei das geworden, weil von den Machthabern der indirekte Nutzen der Religion für die Gesellschaft bald eingesehen und darum ihre Verbreitung gefördert wurde; aber die Entstehung der Religion sei weder aus der Absicht der Machthaber noch aus religiöser Anlage oder überhaupt aus psychologischem Gesetze zu erklären; stehe sie doch mit allen Gesetzen vernünftigen Denkens in Widerspruch, und von religiöser Anlage sprechen heiße soviel wie die Lösung des Problems für unmöglich oder für nicht wünschenswert halten.³⁰⁾ Darum könne auch von volkstümlichen Anschauungen, die einen naturgemäßen und allgemeinen Charakter tragen, nicht die Rede sein; und die Beurteilung der gegebenen Mythen und Glaubensvorstellungen dürfe lediglich eine litterarhistorische sein, eine Erforschung der ältesten Quellen, welche von der ursprünglichen Kunstform der religiösen Überlieferung uns berichten: denn daß das Ursprüngliche der Religion Kunstschöpfung, zielbewußte Gedankenarbeit einzelner hervorragend begabter

²⁸⁾ Vgl. E. Curtius, *Gelzer's Monatsbl.* 1867, 92.

²⁹⁾ O. Gruppe, *Die griechischen Kulte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen*, I, 1887, § 30 u. 31, S. 259—278.

³⁰⁾ S. 255.

Personen gewesen sein muß, sei selbstverständlich. Die Aufgabe der Religions- und Mythenforschung wäre hiernach eine wesentlich philologisch-litterarhistorische; zuerst werden die historischen Dokumente verglichen und auf ihren Quellenwert geprüft, welche von der Geschichte der Religion und des Mythos berichten; dann wird festgestellt, welche kultischen und theologischen Urkunden innerhalb der einzelnen Völker die ältesten gewesen sind und was die ältesten Bestandteile innerhalb derselben enthalten haben; endlich wird ermittelt, welchem jener Völker in den mannigfachen Beziehungen der internationalen Kulturgemeinschaft hinsichtlich der religiösen Ideen und Bräuche die größte Originalität zukomme: ist das durchschaut, so wird man genau wissen können, wo und wann und in welcher Form die Religion, der Glaube an Gott und Unsterblichkeit entstanden ist. Und es wird dann kaum zweifelhaft sein, daß die Anfänge der Religion in einer Gewohnheit des altindischen Volkes zu suchen sind; der Kultusakt war nicht etwa nur mit einem Gelage verbunden, er war selbst ein Gelage; der Genuß des Rauschtranks war die Andacht, und indem man sich berauschte, verehrte man die Götter.³¹⁾

Es soll nicht in Abrede gestellt werden, daß die konsequente litterarhistorische Methode für die Ermittlung des Ursprungs religiöser Vorstellungen große Bedeutung hat. In dieser Beziehung die Arbeitsmethode der Einzelforschung zum ersten Mal streng auf die Aufgabe der vergleichenden Religionsforschung angewendet zu haben, bleibt ein unbestrittenes Verdienst Gruppes. Aber es ist doch nur der geringere Teil der Arbeit damit gethan; viel wichtiger ist die Ermittlung der psychologischen Gesetzmäßigkeit in der geistigen Entwicklung der Völker und der Einzelnen. Wenn es wirklich nachweisbar oder auch nur wahrscheinlich wäre, daß der größere kulturelle Einfluß eines Volkes und seine geschichtliche Ursprünglichkeit maßgebend sein mußte für das religiöse Empfinden der übrigen Völker: wie konnte dann beispielsweise das griechisch-römische Geistesleben durch das jüdisch-christliche überwunden werden? Der poli-

³¹⁾ S. 277.

tische und kulturelle Einfluß des jüdischen Volkstums konnte gar nicht, das Alter des mosaischen Monotheismus wenig in betracht kommen im Vergleich zur kulte- und mythenreichen Welt des römisch-griechischen Altertums. Nicht das Alter, sondern der Reichtum der christlichen Lehre, nicht die Neuheit, sondern die Fruchtbarkeit ihrer Ideen, nicht historische oder litterarische, sondern psychologische und ethische Gründe waren es, welche dem Christentum die Pforten der alten Welt öffneten: die Kraft, der allgemeinen Unbefriedigung zu steuern und den Herzen den inneren Frieden wiederzugeben. Jedes Volk hat eigene Gesetze der Entwicklung durchlebt; aber neben der Völkerpsychologie giebt es einerseits eine allgemein-menschliche, eine universale Menschheitspsychologie, welcher jene engere sich eingliedert, und andererseits eine individuelle Psychologie, deren abweichender Charakter den Einblick in die allgemeine Gesetzmäßigkeit menschlichen Seelenlebens erschwert, ihn aber nicht unmöglich macht, wofern man nur bei allem psychologischen Beobachten nicht vergißt die Seelenkunde zugleich als Pathologie des individuellen und des Völkerlebens zu betreiben. Und so komplizierten Aufgaben gegenüber sollte man mit litterarhistorischer Gelehrsamkeit und philologischer Akribie das Wesentlichste leisten zu können sich überreden lassen? Dafs dem Unsterblichkeitsglauben ein besonderes Motiv in der Rauschseligkeit der alten Inder erwachsen sein mag, hatte ich schon in der etwa gleichzeitig (1887) mit dem Erscheinen von Gruppess Werk an die Redaktion der „Theolog. Studien und Kritiken“ eingeschickten Abhandlung über die vierfache Wurzel des außerchristlichen Unsterblichkeitsglaubens hervorgehoben, indem ich an die Verwandtschaft des Somaliedes mit Schillers „Dithyrambe“ erinnerte.³²⁾ Aber nur als eine Gelegenheitsursache unter vielen darf dieses vereinzelte Moment gelten; über die psychologische Gesetzmäßigkeit des mannigfachen Entstehens des Glaubens selbst ist damit weder positiv noch negativ etwas ausgesagt. Dafs Gruppess engbegrenzter Empirismus,

³²⁾ Th. Stud. u. Krit. 1889, S. 700. Ähnlich schon 1885 in Herzogs Realencyklopädie, XVI, 206, 215.

dem sein beschränkter, nihilistischer Religionsbegriff entspricht, ein Novum ist, mag sein; aber „epochemachend“, wie einige Philologen das Werk von Gruppe nennen, ist es schwerlich, man müßte denn als epochemachend die umgekehrte „List der Geschichte“ bezeichnen, daß ein so kläglich dürftiges Resultat, solche völlige Verkennung der maßgebenden psychischen Motive und des gesunden natürlichen Empfindens überhaupt, mit solchem Aufwand von Büchergelehrsamkeit eingeleitet und ausgestattet wird. Und gerade dasjenige wirklich zufällige Motiv, richtiger: den sekundären Koeffizienten alles religiösen Werdens, dessen Berücksichtigung dem Sprachgelehrten am nächsten liegen sollte: das schöpferische Zurückwirken der Sprache auf die Gedankenwelt, worauf schon 1831 in seinem Antäus Otto Friedrich Gruppe³³⁾ hingewiesen hat, — dieses erwähnt Otto Gruppe, der Jüngere, nur beiläufig;³⁴⁾ selbst da, wo er Kuhn und Max Müller kritisiert.³⁵⁾ Wenn derselbe gelegentlich die Bescheidenheit übt, einzugestehen, daß er auf sprachphilosophischem Gebiet inkompetent sei,³⁶⁾ so wäre eine größere Zurückhaltung in der religionsphilosophischen Beurteilung vielleicht noch mehr am Platze gewesen. Er sieht hier den Wald vor Bäumen nicht; dieser blöde Charakter seiner endgültigen Ansicht vom Wesen und Ursprung der Religion mag zusammenhängen mit der geflissentlichen Ignorierung der höchsten Blüte orientalischer Religion, des Christentums; aber dieselbe Kurzsichtigkeit zeigt allenthalben ihre Spuren: so auch in der Abhandlung *De Cadmi fabula*,³⁷⁾ wo über einer Massenablagerung von litterarischer Gelehrsamkeit die nächstliegende Ableitung des Kadmos-Europa-Mythos von קדם und ערב, Ost und West, Morgen und Abend, — eine Ableitung, die dem Verfasser hätte bekannt sein müssen,³⁸⁾ — einfach ignoriert wird.

³³⁾ Vgl. Sprache u. Religion (I. Heft dieser Studien), S. 130f.

³⁴⁾ S. 201—205.

³⁵⁾ S. 72 ff. (§ 7); S. 132 ff.; vgl. aber auch S. 122 ff.

³⁶⁾ Berl. Philol. Wochenschr. 1890, 479.

³⁷⁾ Progr. d. Askan. Gymn. 1891.

³⁸⁾ Da ich sie 1889 in „Sprache und Religion,“ über welches Buch Gruppe a. v. a. O. freilich sehr oberflächlich referiert (479), ausdrücklich erwähnt hatte. (S. 218.)

Welches Einteilungsprinzip werden wir nun befolgen, um das reichhaltige erfahrungsmäßige Material so zu ordnen, daß von vornherein dem psychologischen Gesichtspunkt Rechnung getragen wird? Am naturgemäßeften wird die Anlehnung an die alltägliche Phänomenologie des Seelenlebens und zwar an den naturgemäßen Entwicklungsgang sein, welchen die seelischen Funktionen im Leben des Kindes zu durchlaufen pflegen und welcher sich fast ohne weiteres auf das naturwüchsige Leben der Völker übertragen läßt.³⁹⁾ Die erste Regung eines selbständigen psychischen Lebens zeigt sich beim Kinde in bestimmten zielbewußten Äußerungen des Begehrungsvermögens, im Wünschen und Ablehnen, in natürlicher Zuneigung und Abneigung. Erst auf dieser Grundlage erhebt sich die Fähigkeit geistigen Lebens; die motorische Nerventhätigkeit, in Wechselwirkung mit den gröberen Sinnesempfindungen, ist die Voraussetzung für die Entwicklung des feineren sensiblen Nervenlebens, wie es in den Funktionen der Einbildungskraft und des Verstandes hervortritt. Auch wenn wir mit Condillac den Unterschied zwischen Verstand und Phantasie als einen mehr individuellen und graduellen beurteilen, so erweist sich derselbe doch in heuristischer Hinsicht als zweckmäßig. Die zweite Stufe bildet demnach das Erwachen der mehr empfänglichen Funktion der Phantasie, welche in freier, aber noch überwiegend unwillkürlicher Kombination neue Anschauungsgebilde zeitigt und durch Associierung mit gegebenen Vorstellungsformen neue Vorstellungsgruppen in Umlauf setzt. Die dritte Stufe bildet das Erwachen der mehr spontanen Verstandesthätigkeit, welche bereits des Widerstandes inne geworden, den die unwillkürlichen Kompositionen der Anschauungsbilder an der Wirklichkeit finden, nunmehr mit bewußter Absonderung des Wirklichen vom

³⁹⁾ Die Gründe, welche Gruppe (S. 199) gegen diese Übertragung geltend macht, treffen wohl zum teil jene Gleichstellung zwischen dem Denken der Wilden und dem der Kinder, wie sie Vico († 1743), Herder, Lubbock, Tylor u. a. geltend gemacht haben, aber nicht das Entwicklungsgesetz der psychischen Regungen, die Nötigung zum Denken und Handeln; darin sind auch Erwachsene „receptiv“. — Vgl. ebend. über Fritz Schultze und Hugo Delff.

Erträumten, des Gleichartigen vom Ungleichartigen Wahrheit und Irrtum, Regel und Ausnahme zu unterscheiden anfängt. Indem der Verstand alsdann zu der bekannten Wirkung die unbekannte Ursache sucht, greift er über den Kreis des schon Erfahrenen tastend hinaus in ein noch unbekanntes Gebiet, und zwar mit dem mehr oder weniger bewußten doppelten Zweck, in die gegebene Vorstellungswelt Ordnung zu bringen und ihre Grenzen zu erweitern.

Auf diesen drei Stufen — dem natürlichen Begehren, der Einbildungskraft, der Verstandesthätigkeit — erhebt sich inzwischen das Leben des Kindes noch nicht wesentlich über die Höhenlage seiner animalischen Natur, d. h. des rein psychischen Bewußtseins. Die vierte und höchste Stufe, auf welcher die spezifischen Anfänge menschlichen Geisteslebens ins Dasein treten, ist das Werden des Ethischen, das Keimen des Gemeinnsinns und des sittlichen Wollens unter der befruchtenden Einwirkung der Erziehung, das Erwachen des Sinnes für Lohn und Strafe, Recht und Unrecht, Gut und Böse, zuletzt das bewußte Streben nach sittlicher Vervollkommnung, nach idealem Sein.

Bei Anwendung dieser psychologischen Kategorien auf die Entstehung des Unsterblichkeitsglaubens ist nun auf den Zusammenhang zu achten, in welchem die Entwicklung dieses Glaubens zu dem religiösen Glauben an das Übersinnliche überhaupt steht. Insonderheit mag als Probe für die korrekte Anwendbarkeit jener Phänomenologie die Erwägung dienen, ob die Ursachen und Beweggründe der Unsterblichkeitsvorstellungen sich in ähnlicher Weise phänomenologisch gruppieren lassen wie die Entstehungsgründe der Gottesidee. Mag auch, wie dies die mosaische Religion deutlich zeigt, das Hervortreten der beiden Glaubensobjekte ein zeitlich-verschiedenes, in relativem Gegensatz stehendes sein: die Grundlage der beiderseitigen Vorstellungweise, der Ursprung des Gottes- und des Unsterblichkeitsglaubens ist im wesentlichen ein und derselbe. Sogar die vorher erwähnte moderne Theorie des Animismus bestätigt dies, indem sie die Ursprünge des Gottesglaubens und des Jenseitsglaubens überhaupt auf den

Seelenkult zurückführen zu müssen meint. Und schon für Epikur, für Hume, für Feuerbach, welche drei Männer wir unbedenklich als die originalsten unter den kritischen Religionspsychologen bezeichnen dürfen, stand dieser Zusammenhang fest. Der platonische Sokrates führt im Phädon den verwandten Gedanken aus, daß Gott und die Idee des Lebens das an sich Unsterbliche sind.⁴⁰⁾ Augustinus erklärt an einer Stelle, die der Lombarde anführt:⁴¹⁾ *Finis bonae voluntatis beatitudo est: vita aeterna ipse deus*. Feuerbach behauptet geradezu, daß der Glaube an Gott und der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele nach Motiv und Inhalt identisch sind. „Dasselbe“, sagt er, „was der Glaube an die Unsterblichkeit der Person ausdrückt, dasselbe drückt Gott aus — das Wesen der uneingeschränkten, absoluten Subjektivität.“⁴²⁾ „Gott ist nur der implizierte, involvierte Himmel, der wirkliche Himmel der explizierte Gott . . . Gegenwärtig ist Gott das Himmelreich, in Zukunft der Himmel Gott.“⁴³⁾ „Der Begriff Gottes ist *per se* schon der Begriff der Unsterblichkeit.“⁴⁴⁾ Wie die Offenbarungsreligion den Begriff des Ewigseienden als Wesensbezeichnung Gottes hinstellt,⁴⁵⁾ so waren die Benennungen „der Unsterbliche“ und der „Ewige“ schon in der altägyptischen Religion zu göttlichen Personifikationen geworden, in den Gestalten des Horos und Thot.⁴⁶⁾ Dichterische Wendungen wie: „Ich der Gott Atumu, ich bin der Seiende,“ oder „der Urgedanke dessen, was da ist und was da sein wird; das ist die Zeitperiode und die Ewigkeit,“⁴⁷⁾ bezeugen eine ebenso unauflösliche Verkettung des Gottesgedankens mit dem Unsterblichkeitsprädikat wie die biblische Erklärung des Jahve-Begriffs im Exodus: *אֱלֹהִים אֲשֶׁר אֱלֹהִים*. Ebenso sind den homerischen Dichtern „Gott“ und „Unsterblicher“

⁴⁰⁾ Phaedon, p. 106.

⁴¹⁾ Petr. Lomb. Sentent, l. II. dist. 38, c. 1.

⁴²⁾ Wesen des Christentums, S. 228, 232, 246.

⁴³⁾ S. 229.

⁴⁴⁾ S. 232.

⁴⁵⁾ Ex. 3, 14. *Ÿ* 102, 28.

⁴⁶⁾ Brugsch, Religion und Mythol. d. alten Ägypter, I, 1884, S. 133.

⁴⁷⁾ S. 21—24. Vgl. Die ägyptische Gräberwelt, 1868, S. 38.

Wechselbegriffe; darum wird ihnen auch der Mensch, falls ihm Unsterblichkeit verliehen ist, d. h. wenn seine Psyche von seinem Leibe sich niemals trennt, zum Gotte.⁴⁸⁾ Und das entscheidende Wort des Heilands: „Gott ist nicht der Toten, sondern der Lebendigen Gott,“ bekräftigt die Zurückführung und Begründung der gesamten Jenseitshoffnung auf den Gottesglauben.

Auch das Umgekehrte mag vorkommen: daß aus dem Geister- und Unsterblichkeitsglauben der Götterglaube sich entwickelt hat. Aber das Ausschließliche oder auch nur die Regel ist es nicht. Die Solidarität des Gottesglaubens mit dem Unsterblichkeitsglauben läßt auf beiden Seiten dieselben psychologischen Wurzeln vermuten, ohne darum zur Anerkennung einer genetischen Priorität eines der beiden Elemente zu nötigen, wie dies der Animismus thut.

Die Gottesidee, soweit sie Gegenstand der allgemeinen Religionsgeschichte ist und jeder dogmatischen Gotteserkenntnis als Voraussetzung zu grunde liegen muß, läßt sich trotz mancher entgegenstehenden Bedenken psychologisch auf naturgemäße Weise entstanden denken. Insonderheit ist auch hier die Beobachtung der Entwicklung der Kindesseele ein gangbarer Weg, auf dem wir das naturgemäße Keimen der verschiedenen Elemente des Gottesgedankens uns vergegenwärtigen können. Die Schwierigkeit liegt freilich gerade hier auf der Hand; denn während die sittlichen Vorstellungen im Kinde sich relativ spontan entwickeln, so werden die religiösen in der Regel angelernt, bevor das Kind über die Sphäre des Konkret-irdischen sich spontan zu erheben vermag. Mit psychologischem Kennerblick hat Gottfried Keller in seinem Roman „Der grüne Heinrich“ das Mißliche dieser Züchtung des religiösen Charakters aufgedeckt, ohne indessen die heilsame Kehrseite zu verkennen. Auch Kant meinte, es sei sehr ungereimt, einem Kinde, das kaum angefangen in dieser Welt heimisch zu werden, schon von der künftigen vorzuerzählen,⁴⁹⁾ und

⁴⁸⁾ Erw. Rohde, Psyche, I, 1890, S. 68.

⁴⁹⁾ Ww. VIII, 617 (Hartenstein): „Kann wohl etwas verkehrter sein, als Kindern, die erst in diese Welt treten, gleich von der andern etwas vorzureden?“

Schopenhauer empfiehlt demgemäß ein Hinausschieben religiöser Belehrung bis zum Alter selbständiger Urteilsreife, ein Rezept, nach welchem John St. Mill von seinem Vater thatsächlich soll erzogen worden sein. In Ausnahmefällen mag das zu guten Ergebnissen führen, wenn es auch zu bedauern ist, daß jene sorgfältige Erforschung der „Seele des Kindes,“ wie sie namentlich W. Preyer angestellt hat, infolge solcher zurückhaltenden Praxis fast völlig im Unklaren lassen muß über die allerwichtigste Frage, die das Seelenleben überhaupt uns aufgibt. Und wer hätte den Mut seinem Kinde gerade dasjenige vorzuenthalten, was ihm selbst stets das Wertvollste war, — selbst auf die Gefahr hin, daß die künstliche Eingewöhnung in überlieferte Vorstellungsformen möglicherweise später nicht die Billigung des so Erzogenen finden möchte? Wie jede so soll auch die religiöse Erziehung die gegebene Anlage zur Entwicklung bringen und für den Genuß der Kulturgüter wie für die Mitarbeit im Kulturleben durch Übung befähigen. Der Gottesglaube aber ist das höchste Kulturgut und seine Förderung die heiligste Pflicht des Kulturlebens. Aber freilich dürfen wir dem Kinde nur dasjenige mitteilen, was es verstehen kann und was demselben bei günstiger Entwicklung durch spontanes Wachstum seiner Urteilskräfte direkt würde geoffenbart werden können. Dies dem Kinde vorzuenthalten wäre Willkür; es wäre aber auch unmöglich. Denn der nationale Sprachschatz und die volkstümliche Sitte sind so durchwoben von religiösen Vorstellungsformen, daß man den unausbleiblichen Fragen gegenüber — lautbaren und stummen Fragen — nur die Wahl hätte, zu bejahen oder zu verneinen. Die, mit Biedermann zu reden, „abstrakt-sinnlichen Vorstellungen“ von Gott und Seligkeitshimmel sind nun einmal da (auf den Trottoirsteinen jeder Berliner StraÙe liest man in Kreideschrift von Kinderhand „Himmel“ und „Hölle“): wer will es da verantworten, dem Kinde zu sagen: über solche Dinge wissen wir nichts, während wir doch auf jedem anderen Gebiete sei es das, was wir wissen, sei es das, was wir, wo wir wissen möchten, vermuten, dem Kinde in der ihm zugänglichen Vorstellungsform mitteilen, sobald wir von der Mitteilung Förderung für dasselbe

erwarten dürfen. Allerdings wäre es verwerflich, theologische Begriffe einzutrichtern und durch methodistische Seelenzucht dem Kinde sein geheiligtetes Recht auf Ausbildung eigener Überzeugung vorzeitig zu verkümmern, aber geradezu frevelhaft wäre es, ihm den Unglauben anzuzüchten, und Gleichgültigkeit bedeutet auf diesem Gebiet beinahe ebenso viel wie Unglaube. — Welches Kind ist nun geeigneter zur experimentellen Beobachtung religionspsychologischer Art, das mit religiöser Weisheit erzogene oder das geflissentlich von religiösen Einwirkungen abgesperrte? Mir scheint, das erstere, wenngleich eine reine Nachzeichnung ursprünglichen religiösen Werdens auch hier nur dann und nur in dem Maße möglich sein wird, wenn und soweit der spontanen Entwicklung Spielraum gelassen und dem naturgemäßen Keimen der Fragestellung nicht vorgegriffen wird. Dies muß unser Leitstern bei der religiösen Kindererziehung sein: gegeben werde dem Kinde hier wie auf dem Gebiet der Sitte das sprachliche Material, d. h. der religiöse Wortschatz, und die kultische Symbolik, insonderheit des Gebetes; ferngehalten werde möglichst lange jedes begriffliche Dogma, jede theologische Lehre, weil diese erst Frucht freier Aneignung, selbständiger Überzeugung sein soll. Und es ist sehr beachtenswert, was bei solcher Handhabung der Erziehung schon im vierten und fünften Lebensjahr von der Kindesseele produziert wird an religiöser Fragestellung und spontaner Vorstellungsbildung.⁵⁰⁾ Aber es würde zu weit

⁵⁰⁾ Statt weiterer Erörterungen gestatte ich mir folgendes wörtlich nachgeschriebene Gespräch (mehr Selbst- als Zwiegespräch) eines nach obigem Grundsatz geleiteten etwa fünfjährigen Knaben wiederzugeben, weil es die merkwürdigen Ideeengänge verrät, in welchen der Gottes- und der Unsterblichkeitsgedanke eines Kindes einander wechselseitig bedingen und erläutern, und weil es zugleich die verschiedenen elementaren Motive der Jenseitsvorstellungen in naiver Weise durchblicken läßt; und zwar sind es Äußerungen eines Erstgeborenen, so daß der spontane Charakter derselben an Zuverlässigkeit gewinnt. „Mama, wenn du gestorben bist, weißt du dann das, wenn du tot bist, daß Quintus und Karlchen gestorben sind? . . . Na dann denkst du es dir, dann sagt es dir der liebe Gott. Dann kannst du es dir doch allein sagen [d. i. denken] Stirbst du gern, Mama? Dann läufst du dem

führen, an dieser Stelle den Nachweis zu erbringen, daß die Beobachtung der unbefangenen Äußerungen des Kindeslebens zu demselben Ergebnisse führt wie die Geschichte der Religionen und die Geschichte der philosophischen Reflexion: nämlich daß auch der Ursprung der religiösen Centralvorstellung, der Gottesidee, ein psychologisch naturgemäßer ist, daß das Gottesproblem in fast durchgängigem Zusammenhang steht mit der Unsterblichkeitsfrage, daß überhaupt die Entwicklung der religiösen Ideen im wesentlichen den oben genannten Stufen des Seelenlebens entspricht.

Diese Stufen sind in bezug auf den Gottesgedanken folgende. Das erste, elementarste Motiv sind die Wünsche, die Hoffnungen und Befürchtungen des Gemüts. *Quod volumus, credimus.* Die Götter sind Wunschwesen; sie sind das, was wir nicht sind, aber sein möchten, und sie sind zugleich die erwünschte Machtquelle für die Erfüllung unserer Wünsche.

Das zweite Element ist die halb unbewußt vollzogene (und meist unter dem Einfluß der Sprache stehende) Thätigkeit der Phantasie, welche ebenso in der Traumbildung wie in wachend kombinierender Ideenassociation die mannigfachen und wechselnden Anschauungsbilder, welche in der Seele leben, gegenseitig überträgt, das Lebendige durch Lebloses, das Persönliche durch Unpersönliches symbolisiert und so besonders in der Namengebung, im Ahnenkult, in der Heroenverehrung und in der Heldensage wirklichen Menschen

lieben Gott wieder weg . . . Aber der liebe Gott ist doch gut. Was ist das, der liebe Gott, wer ist der liebe Gott? Ist der liebe Gott der Himmel, — nein, der liebe Gott ist doch nicht der Himmel, nicht wahr? Soll er denn nicht im Himmel sein? Wenn der liebe Gott stirbt, können [d. i. könnte es dann wohl sein, daß] wir dann nicht sterben? Der liebe Gott stirbt doch überhaupt nicht; warum stirbt er überhaupt nicht? weil es mir so unangenehm ist? ob er nicht stirbt oder ob er doch stirbt? ob das nicht unangenehm oder doch unangenehm ist? Man kann doch auch so sagen . . . Unangenehm heißt, daß Karlchen und Quintus gestorben sind.“ — Wer psychologisches Interesse hat, wird das Belehrende solcher sprudelnden Dialektik des Kindergemütes auch ohne Kommentar zu würdigen wissen. Und ob wir Erwachsenen, wir Theologen und Philosophen, wirklich so hoch erhaben sind über solche Fragestellungen?

übermenschliche Naturkräfte zuschreibt, aber auch umgekehrt das Leblose belebt, das Unpersönliche personifiziert und auf diese Weise den Naturmythos und Göttermythos hervorbringt.

Sodann folgt als dritte Stufe die bewusste Frage nach dem Wie und Warum: das Verstandesrätsel schafft den Kausalitätsbegriff und zwingt den nach durchgängigem und uneingeschränktem Zusammenhange forschenden Verstand, zur Vorstellung von übermenschlichen Ursächlichkeiten, zuletzt zur Idee eines letzten mehr oder weniger persönlich gedachten Urwesens emporzusteigen. Gott ist die Antwort auf das große Fragezeichen des Verstandes; woher stammen wir, woher stammt die Welt? Gerade diese kausal-kosmologische Gedankenreihe, in der Theologie gegenwärtig sehr unbeliebt, aber wie von Peschel, so von Zeller u. a. nach wie vor festgehalten, findet an den Thatfachen der spontanen Entwicklung des kindlichen Bewußtseins eine Bestätigung, die verhältnismäßig am meisten Unabhängigkeit von sprachlich angelernten Vorstellungsformen offenbart.

Der höchste und vollkommenste Beweggrund des Gottesglaubens ist der relativ uneigennützig Sinn für das sittlich Wertvolle, für Gut und Böse, Recht und Unrecht, zusammenhängend mit dem moralischen Bedürfnis nach Vergeltung einerseits, nach Vervollkommnung andererseits. Erst dieses Motiv begründet eine unvermischt-religiöse Vorstellung von der Gottheit als persönlich-sittlicher Schicksalsmacht. Auch hier können, wie auf der ersten eudämonistischen Stufe, zwei Modi unterschieden werden, je nachdem die sittliche Freiheit oder das Gewissen zu grunde gelegt wird. Wie dort die Götter teils Wunschwesen, teils Bezugsquelle für das Gewünschte waren, so ist hier die Gottheit einerseits das ideale Vorbild für das freie, menschliche Vervollkommnungsstreben, andererseits die ideale Autorität, an welche das Gewissen gemahnt und welche den Bestand der ethischen Weltordnung verbürgt.

Von einer Begründung unserer Theorie über die Entstehungsgeschichte der Gottesidee sehen wir hier ab. Daß manche andere Erklärungen möglich sind und daß auch innerhalb der sachgemäßeften psychologischen Ableitung mannigfache Verzweigungen und Modifikationen der religiösen

Motive Berücksichtigung verdienen, ist zweifellos.⁵¹⁾ Aber es genügt, darauf hinzuweisen, daß auf die Gottesvorstellungen im wesentlichen schon dieselben Kategorien anwendbar sind, welche wir nunmehr als Schlüssel für den Ursprung des Unsterblichkeitsglaubens verwerten.

Formell unterscheiden wir 1. das Begehrungsvermögen des sinnlich gerichteten Gemütslebens, 2. die Einbildungskraft, 3. den Verstand, 4. den ethisierten Willen des geistig gerichteten Gemütslebens, und zwar teils als empfänglichen Sinn für das Gute und Gerechte, wie er im Gewissen und im Vergeltungsglauben sich kundgiebt, teils als produktives Vervollkommnungsstreben.

Materiell unterscheiden wir 1. den eudämonistischen Wunsch, 2. die Übertragung im Traumleben und in der Mythenbildung, 3. die Kausalität, 4. das Ideal, und zwar einerseits objektiv die Gerechtigkeit einer moralischen Weltordnung, andererseits subjektiv die persönliche Vollkommenheit als ethisches Ziel alles Strebens, welches von dem Bewußtsein der Menschenwürde getragen ist.

Die weitere Untersuchung wird lehren, ob diese Kategorien geeignet sind, das unser Problem betreffende empirische Material ausreichend zu disponieren und alle vorliegenden Erscheinungen gleichmäÙig zu erklären, d. h. ob sie als formell zweckmäÙig und als ätiologisch vollständig genug sich erweisen werden, um eine umfassende und eingehende psychologische Analyse der erfahrungsmäÙig gegebenen Jenseitsvorstellungen zu ermöglichen.

Der Unsterblichkeitsglaube entsteht 1. aus der subjektiven Triebfeder der Todesfurcht und dem entsprechenden positiv-eudämonistischen Wunsche, das Grab zu überwinden und „noch am Grabe die Hoffnung aufzupflanzen“; 2. aus der Phantasiethätigkeit namentlich des Traumlebens in seinen Analogieen mit dem wirklichen Leben; 3. aus dem Verstandesrätsel, welches durch die einschneidende Thatsache des Todes uns nahe tritt und mit welchem sich ein objektives Grauen vor der Vernichtung

⁵¹⁾ Eine gedrängte Skizze der möglichen Ableitungen hatte ich in dem „Grundriß der Glaubenslehre“ 1883, I, § 22—24 (vgl. § 13) entworfen.

des Lebens verbindet, ein intellektueller *horror*, der zu der Frage nötigt: was wird nachher sein? 4. Aus den Postulaten des sittlichen Wollens, und zwar zuerst negativ aus den Bedürfnissen des verletzten sittlichen Selbstgefühls, insonderheit aus der Vergeltungsforderung des Gewissens, sodann positiv aus dem Streben nach Vollkommenheit in dem Bewußtsein des unendlichen Wertes der menschlichen Persönlichkeit.

I. Der Wunsch, ein glückliches Leben — für sich und in Gemeinschaft mit anderen — möglichst lange fortzusetzen, und mehr noch die Kehrseite desselben, die Furcht vor einem unerwünschten Abschlusse des irdischen Glücksspiels und der Schmerz um den Verlust der Dahingeschiedenen, — der eudämonistische Wunsch in jeder Gestalt und namentlich wo es sich „um Tod und Leben“ handelt, ist ein zu naturgemäßer und zu mächtiger Affekt, als daß man nicht annehmen dürfte, es werden daraus jederzeit Ahnungen und Strebungen religiöser Art sich entwickelt haben. In der That erweist sich die elementarste Triebfeder des religiösen Hoffens zugleich als die wirksamste; dem Geltungsbereich der dem Wunschleben angehörenden Affekte kommt erfahrungsmäßig keiner der anderen Beweggründe gleich, weder an Umfang noch an Fruchtbarkeit. Eine Steigerung empfangen diese Affekte der Lebenslust und des Bangens vor dem Dunkel des Grabes — durch die Furcht vor dem Sterben, d. h. durch die psychische Anhänglichkeit an das Leben, welche auch dann wirksam ist, wenn die eigene Existenz keineswegs als beneidenswert erscheint und seine unveränderte Fortsetzung somit als wenig wünschenswert empfunden werden würde. Der Selbsterhaltungstrieb nämlich, die Scheu vor dem schmerzhaften Übergang in das Nichtsein, die Angst vor dem Akte des Sterbens hilft dann oft über die pessimistischen Anwandlungen der Lebensmüdigkeit und des Weltschmerzes hinweg. Und wo das nicht der Fall ist, wo die trüben und vernichtenden Stimmungen zu siegen drohen, da greift der Selbsterhaltungstrieb mit um so lebhafterem Verlangen nach den Tröstungen, welche der ahnende

Sinn aus der Möglichkeit eines besseren Jenseits schöpft; ja er schafft wohl gar selbst, indem er die Einbildungskraft in seine Dienste nimmt, die Illusionen einer Idealwelt, welche allem Sehnen Genüge leisten werde, das hienieden ungestillt blieb. Darum sind es gerade die trüben Erfahrungen während der irdischen Wallfahrt, welche den hoffenden Blick auf ein besseres Jenseits lenken. Gerade der Elende, dem die Wirklichkeit keine Rosen streute, wird in der Vorstellung eines jenseitigen Lebens den Ersatz für das irdische Entbehren suchen. Die durch Christus bestätigte und vertiefte Denkweise: „Selig ihr Armen, denn euer ist das Reich Gottes,“¹⁾ oder: „Lazarus hat das Üble empfangen, nun aber wird er so getröstet,“²⁾ würde in jedem bekümmerten Gemüt schon auf primitiver Kulturstufe einen Wiederhall finden.

So ergeben sich mehrere Unterarten des Wunschmotivs: das Haften am Leben und die Angst vor dem Sterben; die Furcht vor dem Aufhören des Glückes und der Trennungsschmerz beim Tode unserer Lieben; das Bedürfnis nach Befriedigung ungestillten Verlangens und die Erwartung gesteigerter Freude als Vollendung der irdischen Wohlfahrt; endlich der Wunsch des Ruhmbedürfnisses, die Erinnerung an das eigene Leben bei anderen zu verewigen. Keins dieser Momente ist an sich notwendig egoistischer Art, nicht einmal ausschließlich egoistischen Ursprungs; mit jedem kann sich ein selbstloses Interesse an Mitlebenden oder Verstorbenen verbinden, obwohl sie sämtlich den Triebfedern des natürlichen, auf endliche Zwecke gerichteten Menschen angehören. Ja wir finden sogar, daß der individuelle, idiopathische Wunsch weniger als der sympathische auf die Vorstellung eines jenseitigen Lebens hindrängt. Die Todesfurcht, welche auf das eigene Ich reflektiert, klammert sich zunächst mehr an die Hoffnung einstweilen dem Sterben zu entgehen, wie der Ertrinkende den Strohalm ergreift. So sogar in manchen Psalmworten, wie weiterhin gezeigt werden soll. Anders, wenn in der Fürsorge für andere, in dem gemeinsamen Unglück der hoffende Sinn

¹⁾ Luk. 6, 20.

²⁾ Luk. 16, 25.

zu ruhigerer Entwicklung seiner Wünsche fortzuschreiten Veranlassung hat: so erst keimt der vollere, solidere Unsterblichkeitsglaube. Arnold Ruge freilich und Cabet sind anderer Meinung. Nach Ruge ist die Unsterblichkeit lediglich Abneigung gegen das Sterben.³⁾ Und eine ähnliche Ansicht äußert der phantastische Kommunist Cabet in seinem *Voyage en Icarie*. Ihm scheint nicht bloß der Glaube an Unsterblichkeit, sondern auch die Wahrheit desselben ausschließlich durch das individuelle Bedürfnis bedingt, während das Interesse der Solidarität, das Gemeinschaftsideal, zur entgegengesetzten Überzeugung führe.⁴⁾

Die wesentlichsten der oben genannten Momente finden ihren Ausdruck in den Totenklagen der Naturvölker, in welchen meist ebensosehr wie der Schmerz um den Verlust des Toten das selbstlose Bedauern sich ausspricht, daß er nunmehr auf das irdische Glück verzichten müsse. In dem Opfergesang beim Totenopfer der Keriahs (unter den Kolhs in Vorderindien) heißt es:

- „Wir schalten dich nie; wir kränkten dich nie; kehre zu uns zurück!
 „Wir liebten und pflegten dich stets; und lebten lange zusammen
 unter dem nämlichen Dach; verlaß es jetzt nicht!
 „Es nahen die nächtlichen Regen und kalte, stürmische Tage, o,
 wandere nicht umher!
 „Weile nicht bei der verbrannten Asche, komme wieder zu uns!
 „Nicht findest du Schutz unterm Pipulbaum, wenn mächtiger Regen
 herabströmt.
 „Die Weide schützt dich nicht vor der bitteren Kälte des Windes.
 „Komme in dein Haus!
 „Es ist gefegt und gereinigt für dich, und wir sind da, die dich
 immer geliebt;
 „Und Reis ist hingestellt und Wasser für dich.
 „Komme heim, komme heim, komme zu uns zurück!“⁵⁾

In dem Wunsch, den Toten glücklich zu sehen, wurzelt der religiöse Gebrauch der Totenmahlzeiten, welche mit psychologischem und geschichtlichem Recht als „Totenopfer“ bezeichnet werden und mit welchen sich die weit verbreitete Sitte verbindet, dem zu Bestattenden das, was

³⁾ Buckle, History of civilisation, 1857, deutsch 1870, Vorrede von Ritter, mit Rücksicht auf Ruges Ausgabe v. J. 1860.

⁴⁾ J. H. Fichte, System der Ethik, I, 790.

⁵⁾ Tylor, Anfänge der Kultur II, 32.

ihm auf Erden das Liebste war, mit auf den Weg zu geben, eine Sitte, deren Sinn Schiller in „Nadowessiers Totenlied“ in die Worte kleidet:

„Bringet her die letzten Gaben, stimmt die Totenklag’!
Alles sei mit ihm begraben, was ihn freuen mag.“

Dieser Brauch, mit dem vielleicht die Witwenverbrennung in Indien⁶⁾ und wahrscheinlich die blutigen Menschenopfer bei den Azteken und manchen Naturvölkern verwandt sind, reicht in seinen Nachwirkungen noch in die civilisierte Welt hinein. Schwartz erwähnt⁷⁾ als einen uralten und trotzdem noch jetzt in der Altmark und im Havellande herrschenden Gebrauch, dem Toten als Fähr-geld ein kleines Geldstück unter die Zunge zu legen, und meint, dieser Gebrauch hänge mit der alten Vorstellung eines Totenreiches im Himmel und dem Übersetzen der Seele im Gewitter zusammen, „wo in den fallenden Blitzen der Fährlohn gezahlt zu werden schien, so daß also die Toten mit einem solchen ausgerüstet wurden.“ Offenbar der bekannte Obolos des Charon-Fährmannes, der auch im etruskischen Volksglauben sein Analogon hatte.⁸⁾

Bis ins vorige Jahrhundert erhielt sich bei deutschen Bauern der Brauch, dass die Totenwachen in den Leichenstuben Spiel und Scherz trieben, sei es um den eigenen Kummer zu bannen, sei es um die anwesende Seele zu ergötzen. In manchen Gegenden wird noch heute für den Verstorbenen ein Stuhl an den Tisch gestellt, ein besonderes Licht angezündet und Speise und Trank der unsichtbaren, aber leibhaft anwesenden „Seelenperson“ vorgesetzt. Dem Einwurf, daß die Speise unberührt bleibt, begegnet Swoboda mit der Deutung: „Die Toten laben sich an dem Duft, begnügen sich mit dem „Geist“ der Speise.“⁹⁾ Diese

⁶⁾ Den, wie Brunhilds Beispiel zeigt, auch altgermanischen Brauch der Witwenverbrennung wollen Max Müller u. a. auf ein sprachliches Mißverständnis zurückführen (Urspr. u. Entw. d. Relig. 1880, S. 93). Näheres s. im nächsten Heft.

⁷⁾ Der heutige Volksglaube und das alte Heidentum mit Bezug auf Norddeutschland, 2. Aufl. 1862, S. 124f. S. 76; vgl. Ursprung der Mythologie, S. 248, 273.

⁸⁾ Vgl. Preller, Griech. Mythol. 1860, I, 639.

⁹⁾ Kritische Geschichte der Ideale, 1885, I, 134.

Auffassung will wohl den Thatsachen Rechnung tragen, trifft aber schwerlich den ursprünglichen Sinn des Brauches. Wie realistisch der Glaube geartet sein kann, daß ein wirkliches Genießen statthabe, wo doch die Bedingungen dazu fehlen, mag aus der Analogie der apokryphen Erzählung vom „Bel zu Babel“ ersehen werden; die Priesterschaft rechnet auf den Glauben des Volkes, daß das Idol von der vorgesetzten Speise wirklich genieße. Und wenn Walther von der Vogelweide die Bestimmung traf, daß auf seinem Grabe den „lieben Vögelein“ Nahrung gespendet werden solle,¹⁰⁾ so entspricht dies jenem naiven Realismus psychologisch mehr als die Verflüchtigung des Brauches in ein bloß geistweises Genießen. Auch die alten Ägypter gaben Vorräte von Kuchen und gerupften Enten, auf Rohrgeflecht serviert, mit in das Grab oder behielten, wo es möglich war, die Mumie im Hause, damit sie der Mahlzeit beiwohnen könne.¹¹⁾ Und ganz ähnlichen Gebräuchen begegnen wir bei verschiedenen Völkern, z. B. bei den westafrikanischen Negern,¹²⁾ den Tahitiern, den Peruanern.¹³⁾ Wie auch immer die Art des Genießens seitens der Toten gedacht werden mochte, überall dürfen wir auf ein gemeinsames psychisches Motiv schließen, welches in dem doppelten Wunsche besteht, mit dem Toten nicht bloß in Gedanken, sondern thatsächlich vereinigt zu bleiben und ihn dauernd und wirklich glücklich zu wissen.

Es ist vielleicht übertrieben, wenn manche Kulturhistoriker auch die christlichen Totenmessen direkt auf jene heidnischen Gebräuche zurückführen wollen.¹⁴⁾ Ein bewußter und absichtlicher Zusammenhang scheint nicht nachweisbar, Einzelfälle ausgenommen, wo das Motiv der Akkommodation vorwaltete, welches jedoch in seiner lokalen Bedingtheit im Vergleich zu den allgemeinen psychologischen

¹⁰⁾ Osk. Schwebel, Der Tod in deutscher Sage und Dichtung, 1876, S. 51.

¹¹⁾ Lucian, de luctu 21 (σύνδειπνον καὶ συμπότην ἐποίησατο).

¹²⁾ Waitz, Anthropol. der Naturvölker, II, 191 f.

¹³⁾ Wuttke, Geschichte des Heidentums, I, 309. Swoboda a. a. O.

¹⁴⁾ Z. B. Lippert, Christentum, Volksglaube, Volksbrauch, S. 261 ff.

Beweggründen nur als zufällig gelten darf. Aber das Grundmotiv, der Wunsch, daß es dem Toten wohlgehen möge und daß die bleibenden Beziehungen zwischen ihm und uns einen feierlichen Ausdruck finden, spricht sich auch in dieser katholischen Feier zweifellos aus. Das letztgenannte Bestreben, sowie das öffentliche Gebet für die Toten (2. Makk. 12, 46) und damit die Totenmessen überhaupt hat der Protestantismus fallen gelassen,¹⁵⁾ und diese Ablehnung mag als indirekter Beweis für die Verwandtschaft jener Feierlichkeit mit den heidnischen Totenopfern angesehen werden.¹⁶⁾ Luther sagt in der Vorrede zu den lateinischen und deutschen Begräbnisgesängen: „Wir haben in unseren Kirchen die päpstlichen Greuel, als Vigilien, Seelenmessen, Begängnis, Fegefeuer und alles andere Gaukelwerk, für die Toten getrieben, abgethan und rein ausgefeget.“ Die katholische Sitte aber bewegt sich nach wie vor in der Linie einer sachlichen Verwandtschaft mit den heidnischen Totenopfern. Ein Beispiel, das diesen Zusammenhang illustriert, führt Tylor¹⁷⁾ nach Saint-Foix an. Derselbe erzählt¹⁸⁾ von der vierzigtägigen Leichenfeierlichkeit eines früheren französischen Königs. „Sein Wachsbildnis war zur Parade aufgestellt, und man bediente ihn bei den Mahlzeiten gerade so, als wenn er noch lebte. Der Haushofmeister übergab dem vornehmsten Pair die Serviette, um sie dem Könige zu überreichen; die Wasserbecken wurden

¹⁵⁾ Vgl. hierzu Stirm, Darf man für die Verstorbenen beten? Jahrb. f. d. Th. II, 1856. Wasmansdorff, Relig. Motive der Totenbestattung, 1884. Chyträus, *De morte et vita aeterna*, 1590. — Daß Gebet und Almosen den Toten nützen können, bestritt schon der (angebl. „arianische“) Presbyter Aërius in Sebaste. Nach Augusti (Denkw. IX, 527) sind die Worte Augustins (*De cura pro mortuis ger.* 4) *curatio funeris, condicio sepulturae, pompa exequiarum magis sunt vivorum solacia quam subsidia mortuorum* ins kanonische Recht aufgenommen. Der letztere Zweck ist somit nicht ausgeschlossen, wie auch c. 22 die näheren Bedingungen, unter welchen solche *beneficia* dem Verklärten zugute kommen können, angegeben werden.

¹⁶⁾ Vgl. bes. Wasmansdorff, Die religiösen Motive der Totenbestattung, 1884, S. 15 ff.

¹⁷⁾ II, 34.

¹⁸⁾ Saint-Foix, *Essais historiques sur Paris* IV, 147 f.

neben den königlichen Lehnstuhl gesetzt; ein Geistlicher sprach den Tischsegen, und an das übliche Dankgebet schloß sich alsdann der Gesang *de profundis* an.“ Wenn derartige abergläubische Vorstellungen über die direkten Beziehungen zwischen Toten und Lebendigen im Protestantismus abgethan sind und nur im Spiritismus wiederauftauchen, so hat doch das andere Motiv, der Wunsch, daß es dem Toten wohlgehen möge, eine dauernde Berechtigung und Geltung erhalten, und dieses ist insofern das wesentlichere Wunschmotiv, als es das uneigennützigere, dem idealen Wesen des Menschen entsprechendere ist. Die seelische Richtung, welche in dem Wunschmotiv überhaupt zum Ausdruck kommt, hat thatsächlich eine dauernde Geltung in der christlichen Hoffnungslehre behauptet. Und es fehlt auch nicht an Belegstellen dafür, daß neben dem allerdings zahlreicher hervortretenden sympathischen und sozialen Wunschmotive das idiopathische, individuelle Bangen vor dem Tode und das Verlangen nach eigenem ewigen Leben ein wesentliches Element der urchristlichen Hoffnung bildete. Wenn Jesus dem Schächer den baldigen Eingang in das Paradies verheißt, so spricht sich darin ebenso seine Zustimmung zu dem individuellen Jenseitswunsch des Mitgekreuzigten und mittelbar auch sein eigenes persönliches Hoffen aus wie seine soziale Teilnahme an fremdem Leid und der sympathisch-altruistische Wunsch, der reuige Sünder möge aufgenommen werden in die „ewigen Hütten“. Ebenso wenig lassen sich beide Momente von einander trennen in solchen Wunschäußerungen wie der in den letzten Worten des newtestamentlichen Kanons enthaltenen: *Ἀμὴν ἔρχου κύριε Ἰησοῦ*. Deutlich hingegen unterscheidet Paulus Phil. 1, 21—23, wo er sagt, daß die Auflösung ihm *κέρδος* und Gegenstand der stärkeren *ἐπιθυμία* sei, weil er so mit Christo völliger vereint zu sein Aussicht habe. Wenn Paulus hier trotzdem aus sittlichen Gründen dem Wunschmotiv nicht die entscheidende Rolle einräumt, so läßt er durch diesen moralischen und sozialen Verzicht wenigstens soviel hindurchblicken, daß vom christlichen Standpunkt aus an und für sich auch die individuelle psychische Sehnsucht bestimmend auf das Jenseitsideal einwirken kann und darf. Ebenso ist die

Grundlage der 2. Cor. 5, 1—9 geäußerten allgemeinen Jenseitshoffnung der idiopathische Wunsch, daß „das Sterbliche vom Leben verschlungen werden möge.“ Insofern freilich als Christus für alle den Tod gekostet hat, um uns von der Todesfurcht zu befreien (Hebr. 2, 9—14 f.), bezieht sich sein Sterben und Auferstehen nicht bloß auf die Entschlafenen selbst, welche Gott durch ihn und mit ihm lebendig machen wird (1. Thess. 4, 14), sondern auch auf unser sympathisch teilnehmendes Interesse an den *κοιμώμενοι*, „damit wir nicht traurig seien in betreff der Entschlafenden“ (v. 13). Und aus demselben altruistischen Motive scheint die merkwürdige Lehre von der Predigt des Erlösers an die „Geister im Gefängnis“ (1. Pet. 13, 19 ff.) hervorgegangen zu sein. Weil der allgemeine Lebenswunsch, die Hoffnung, daß alle Lebensfähigen selig werden, ihrer Erfüllung gewiß ist, darum ist im Christentum die individuelle Todesfurcht überwunden. Aber nirgends erscheint das Interesse an der Gesamtheit derart von seiner individuellen Grundlage losgelöst, daß die Sehnsucht nach der eigenen Beseligung zum Verstummen gebracht wäre. Und die Geschichte der altchristlichen Kirche entrollt uns ein Bild von diesem individuellen Seligkeitsdurst, welches fast geeignet wäre uns vergessen zu machen, daß vom allgemeinen anthropologischen Standpunkt aus ursprünglich der negative Beweggrund, das Todesbängen, eine Hauptwurzel der positiven Jenseitshoffnung gewesen ist. Die Menschen schienen geradezu „in den Tod verliebt zu sein.“ „Man schmachtete damals nach der Märtyrerkrone wie heute nach Bischofstiteln,“ so urteilte die vergleichende Kritik einer späteren Zeit. Das Wunschmotiv freilich überdauerte den Wechsel der Zeiten; es ist auch heute einer der mächtigsten Faktoren in dem Kampfe, welchen die christliche Religion siegreich um die Dauer ihrer Existenz führt. Aber allmählich ist das negative Element wieder in den Vordergrund getreten. Im Mittelalter wirkten Seligkeitswunsch und Todesbängen als parallele Motive nebeneinander: *Donec corpus morietur, fac ut animae donetur paradisi gloria*. Gegenwärtig ist der Tod der kräftigere Verbündete des religiösen Konservatismus; nach ewiger Seligkeit begehren die Massen wenig.

Sie fühlen sich auf Erden heimisch; so lange der moderne Erdensohn sich gesund und arbeitskräftig weiß, fehlt es ihm an Beweggründen zu trachten nach dem, was droben ist. Er denkt: „Schafft hier das Leben gut und schön, kein Jenseits ist, kein Auferstehn.“ Die positiven Ideale der Religion, für sich betrachtet, erscheinen ihm nicht wirkungskräftig genug, um ein tieferes, edleres Sehnen nach ewiger Vollkommenheit anzuregen. Erst der Schauer vor dem Tode, die Tragik des Sterbens lenkt den Sinn immer von neuem auf die Verheißungen der christlichen Hoffnung zurück.

In diesen negativen Wunschesregungen treten nun hauptsächlich zwei seelische Stimmungen hervor, welche zwar meist ungeschieden miteinander sich entwickeln, aber genetisch und effektiv sorgfältig zu unterscheiden sind: die Furcht vor dem Tode und die Furcht vor dem Sterben. Beides muß unterschieden werden, wenn auch nachweisbar wäre, daß fast in jeder Todesfurcht beide Momente vermischt auftreten. Dort die Angst vor dem ungewissen Zustande der Vernichtung nach der Todesstunde und *in infinitum*, — einem problematischen Zustande, den wir „wie die Kinder das Dunkle fürchten;“¹⁹⁾ hier das Bangen und Zagen vor dem oft schmerzhaften und grauenhaften Zersetzungsprozeß, der — nach üblicher Vorstellung — mit der „Trennung der Seele vom Körper,“ also mit dem Tode ein

¹⁹⁾ In dieser Formulierung erinnert Schopenhauer (Welt als W. u. Vorst. II, 4, am Schluß) an Platons Wort. Ähnlich Curtius: „In jedem wohnt ein furchtsames Kind, welchem bange ist um die dunkle Zukunft, als könne in ihr Seele und Bewußtsein verloren gehen.“ (Gelzer, Monatsbl. 1861, 95f.) Platon läßt den Sokrates (Phaedon 77) sagen: „Ihr scheint euch zu fürchten wie die Kinder, der Wind möchte die Seele, wenn sie aus dem Leibe herausfährt, auseinanderwehen und zerstäuben, zumal wenn einer in recht tüchtigem Sturmwinde stirbt.“ Vgl. Schillers Distichon „Unsterblichkeit“:

„Vor dem Tod erschrickst du? Du wünschest unsterblich zu leben?
 Leb' im Ganzen! Wenn du lange dahin bist, es bleibt.“

Ferner M. Müller, Essays I, 260: „Die Metaphysiker der Vorzeit empfanden den *horror nihili* nicht in demselben Grade, wie wir es thun.“

Ende hat, der aber einen Kampf voraussetzt, dem auch der Jenseitsgläubigste nicht entgeht und den auch der Heiland durchgekämpft hat. Dort die fragende Konzession: „Was die lange Todesnacht mir auch für Gedanken macht,“ — hier der Wunsch: „*Dum me mori est necesse, noli mihi tunc deesse!*“ „Ach könnt' ich, o mein Leben, an deinem Kreuze hier mein Leben von mir geben, wie wohl geschähe mir!“ Bei dem ersten Moment wirkt schon das Verstandesrätsel mit; es ist das menschlichere Motiv, dessen das Tier schwerlich fähig ist, während der gläubige Mensch, der in vollem Gottvertrauen den Tod herannahen sieht, die Schrecken desselben völlig überwinden kann und soll. Dem anderen Angstgrunde ist wie der edelste Mensch, so auch das Tier zugänglich, und insofern käme auch dem letzteren eine (nach Leibniz, Bonnet u. a. nicht unbegründete) Unsterblichkeitssehnsucht zu, falls nämlich Arnold Ruge recht hätte, da er jenen oben citierten Ausspruch that, den ihm selbst Thomas Buckle übel genommen hat, die Unsterblichkeit sei „die Abneigung des Menschen gegen das Sterben.“ Dafs aber auch diese lakonische Motivierung der Allgemeinheit des Unsterblichkeitsgedankens nicht notwendig von unverständigem Spott inspiriert zu sein braucht, dafür möchte ich mich auf Goethe berufen. „Das Unsterbliche ist nicht dem sterblichen Lebenden zu vergleichen, und doch ist auch das blofs Lebende verständig. So weifs der Magen recht gut, wann er hungert und dürstet.“²⁰⁾ Auch das felsenfeste Vertrauen des hebräischen Sängers: „Ich werde nicht sterben, sondern leben“; „Jahve züchtigt mich wohl, aber er giebt mich dem Tode nicht“²¹⁾ —, obwohl im Zusammenhange einer tieferen Auffassung zugänglich, hat doch dem greifbaren Grundgedanken nach nichts anderes als jenes Motiv, die Abneigung gegen das Sterben, im Auge. Wie unendlich wichtig gerade die Beseitigung des Grauens vor dem Sterben, wie volkstümlich die Hoffnung auf ein friedevolles Lebensende ist, davon erhält man einen lebhaften Eindruck im katholischen wie im evangelischen

²⁰⁾ Sprüche in Prosa VI (Cotta) XIII, 203.

²¹⁾ Ps. 118, 17. 18.

Gottesdienste, dort, wenn alltäglich in der Litanei der respondierende Gebetsrefrain: „Heilige Maria, Mutter Gottes, tritt für uns ein, jetzt und in der Stunde des Abscheidens!“ wiederholt wird, hier am Totenfest, wo der Gesang des Liedes: „Wer weiß, wie nahe mir mein Ende“ mit seinem Kehrreim: „mach's nur mit meinem Ende gut!“ die Stimmung des denkbar tiefsten Ernstes wachzurufen und auszubreiten geeignet ist. Auch diese Seite des Todesbangens findet somit ihr Korrelat in der christlichen Hoffnungslehre.

Als treffender Beleg, wie aus dem Wunsch, dem Tode zu entgehen, verbunden mit dem Bangen vor dem Vorgang des Sterbens, der spezifisch-christliche Jenseitsglaube sich entwickeln konnte, welcher die Hoffnung auf eine leibliche Wiederbelebung einschließt, bietet sich uns der 16. und der 49. Psalm und daneben eine Stelle aus der Elihuredede im Hiob. Die hoffnungsvolle Ausschau im 16. Psalm:

v. 10. „Denn nicht wirst du meine Seele der Unterwelt preisgeben,
Nicht deine[n] Frommen schauen lassen die Grube.“

v. 11. „Du wirst mir kundthun den Weg des Lebens,
Fülle von Freuden ist vor deinem Angesicht,
Wonnen in deiner Rechten für und für“

gibt zunächst keine Veranlassung, über das Motiv der diesseitigen Lebensfreude und das aus ihr entspringende Bangen vor dem Tode hinauszugehen.²²⁾ Wird doch sogar Jes. 65, 20 unter den Gütern der Heilszeit nur langes Leben, Beseitigung frühen Sterbens erwartet, nicht die unendliche Dauer eines jenseitigen Lebens. Und im 88. Psalm heißt es: „Satt an Übeln ist meine Seele und mein Leben reicht hinan zum Scheol . . . Wirst du an den Toten Wunder thun? Werden Schatten erstehen, dich zu preisen? Wird man in der Gruft deine Huld, im Nichtsein deine Treue verkünden? Wird man in der Finsternis dein Wunder kennen und deine Gerechtigkeit im Lande des Vergessens?“

²²⁾ Dasselbe gilt mit einer gewissen Einschränkung von Hiob 19, 25—27. Vgl. unsere folgende Abhandlung; dazu Dillmann, Komment. z. Hiob, C. G. Th. Köstlin, *De immortalitatis spe, quae in libro Jobi apparere dicitur*, 1846, Herm. Schultz, *Alttest. Theol.* 1878, Schwally, *Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel und des Judentums*, 1892.

Dort wie hier die individuelle Klage angesichts des drohenden Todes. Dennoch wird die erstgenannte Stelle (Ps. 16) im Neuen Testament²³⁾ als bestimmte Weissagung auf die Auferstehung des Messias verwertet, woraus ersichtlich ist, daß die Ausdrücke, welche sich auf die Rettung vor dem Scheol beziehen,²⁴⁾ inzwischen unter dem Einfluß der rabbinischen Auslegung und Überlieferung auf die dereinstige Errettung aus dem Scheol gedeutet wurden.²⁵⁾

Im 49. Psalm wird die Errettung des Frommen von dem Elend des Scheol (v. 16) mit dem Untergang der Gottlosen verglichen, welche durch den Tod in ihren irdischen Berechnungen getäuscht, ihrer zeitlichen Güter verlustig und wie die Tiere dahingerafft werden. Die Hoffnung des auf Gott Vertrauenden:

„Doch meine Seele wird Gott der Unterwelt entreißen,
Denn er wird mich aufnehmen!“

hat nach dem Zusammenhang und nach den Parallelstellen den Sinn, daß Gott ihn so lange vor dem Tode bewahren werde, bis er in Übereinstimmung mit Gottes Willen sein Lebensende als normalen Abschluß der irdischen Laufbahn selbst erwarten wird.²⁶⁾ Während der Gottlose vorher

²³⁾ Apg. 2, 27—31.

²⁴⁾ Wenn שָׁחַד V. 10 in LXX und Apg. 2, 27 mit διαφθορά (Verwesung) übersetzt wird, so deutet auch dieser Ausdruck ebenso wie der parallele אֶבְרֹחַ ἀπώλεια Ps. 88, 12 nur auf den Zustand hin, welchem an sich jeder Gestorbene verfällt. Die Beziehung auf ein Wiederaufleben in verklärter Leiblichkeit ist also auch durch die Übersetzung keineswegs notwendig gegeben.

²⁵⁾ Eine ähnliche Metamorphose zeigt das Verhältnis der älteren zur späteren germanischen Mythologie. Dort die trostlose Abneigung gegen das Sterben: „Leben ist besser, auch Leben in Armut, . . . blind sein ist besser als auf dem Holzstofs brennen, der Tote ist zu nichts mehr nütze,“ (Edda, Hawamal, 68f.); hier die ausgebildeten Vorstellungen von einem Fortleben in der seligen Walhall, welche dem Kämpfer das Sterben wünschenswert machten.

²⁶⁾ Auch Ritschl, der sich auf H. Schultz beruft, sieht in dem Ausspruch die Gewißheit, unter Gottes Schutz zu stehen, wodurch der Gerechte von Todesfurcht befreit wird (Rechtf. u. Vers. II, Kap. 1, 11, S. 87). Vgl. aber S. 77: „Daß er von Gott werde zu sich genommen werden.“ Hier scheint Ritschl den Ausdruck absichtlich unbestimmt gewählt zu haben.

ohne den Ernst des Todesgedenkens im Trachten nach vergänglichem Gute aufging, nachher aber unvorbereitet und ohne die beseligende Hingabe in Gottes Willen eine Beute des Todes wird, so steht bei dem Rechtschaffenen Hoffen und Verhalten, Gotteswille und Menschenherz in vollster Harmonie. Bei dieser Gelegenheit schildert nun der Dichter das vergebliche Streben der Gottlosen nach endlosem irdischen Bestande, den Widerspruch zwischen der Endlosigkeit des Gegenstandes ihrer Wünsche und der Endlichkeit ihrer Leistungskräfte und ihres Wunschmotives selbst — mit den Worten:

„Den Bruder vermag nicht der Mensch zu lösen, kann Gott nicht Lösegeld zahlen,

„Zu teuer ist seines Lebens Kaufpreis, (und er steht ab auf ewig!)

„Dafs er fortlebe für und für und nicht die Grube sehe.

„Er sieht sie! Weise sterben und zugleich Thor und Narren kommen um und lassen anderen ihr Gut“.²⁷⁾

Mit einem aussichtsvolleren Ergebnis rechnet nun zwar eine parallele Stelle aus der Elihurede, in welcher die Hoffnung auf Errettung aus schwerer Krankheit, die Gott gesendet, in die Worte gekleidet wird: „Wenn für ihn ein Engel-Mittler ist, einer von den Tausenden, und er verkündigt dem Menschen sein Recht (d. h. seine Lebensordnung), so erbarmet sich Gott seiner und spricht: Befreie ihn vom Sinken ins Grab, ich habe eine Bürgschaft (כִּפָּר Deckung) erhalten“.²⁸⁾ Aber auch diese Befreiung bezieht sich auf die Herstellung der Gesundheit, unterscheidet sich also in bezug auf das Ergebnis nicht wesentlich von Ps. 49, 16.

An diese beiden Stellen, von denen die erste die Unmöglichkeit einer Befreiung vom Sterben und vom Tode trotz des lebhaftesten Wunsches veranschaulichen will, die andere an die Möglichkeit eines Aufschubes des Todesverhängnisses erinnert, hat später diejenige Erwägung angeknüpft, welche aus der Sehnsucht nach Befreiung von dem Verhängnis des Todes den Glauben an die endgültige Überwindung des Todes entwickelt hat. Das synoptische

²⁷⁾ Ps. 49, 8—11.

²⁸⁾ Hiob 33, 23. 24; vgl. Ritschl, S. 78, 79.

Wort Jesu: „ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν“,²⁹⁾ welches neben der Formel der Einsetzung des Abendmahls³⁰⁾ der wertvollste und maßgebendste Beleg für das Selbstzeugnis Jesu in Hinsicht auf die Bedeutung seines Todes für seinen Erlöserberuf ist, geht ebenso, wenn auch nicht mit derselben Evidenz, wie die rhetorische Frage: τί δώσει ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ;³¹⁾ direkt auf jenes Psalmwort und auf die Elihuredede zurück. Sachlich ist die letzterwähnte Frage (Matth. 16, 26) als Einleitung oder Vorbereitung jener Antwort (20, 28) zu betrachten. Wer sein Leben eingebüßt hat, der mag die ganze Welt hingeben, — das Leben löst er nicht wieder ein. „Was wird ein Mensch geben (können) als Äquivalent oder Deckung³²⁾ für seine Seele?“ Nach dem Psalmwort — nichts: den Herrn des Lebens kann auch der Bruder dessen, der einmal nach allgemeinem Verhängnis dem Sterben unterworfen, dem Tode verfallen ist, durch keine Wertgabe umstimmen und zur Abänderung des Weltgesetzes bewegen. Dennoch bleibt der Wunsch bestehen, — und in der Person des Erlösers ist die Vollmacht Gottes, des Herrn über Leben und Tod, auf Erden erschienen,³³⁾ um jenen Lösepreis zu zahlen, den nicht einer sonst für einen, nicht viele für viele, ja nicht einmal viele für wenige oder für einen hätten leisten können. Der Messias hat diese Leistung vollbracht. Wie der Knecht Gottes nach dem exilischen Propheten sein Leben für viele, d. h. sowohl an Stelle

²⁹⁾ Matth. 20, 28. Mark. 10, 45.

³⁰⁾ Nur daß in dieser Formel der Zweck der Sündenvergebung, in jener Centralstelle dagegen der Zweck der Abwehr des Todes hervortritt. Beides vereint, wie gelegentlich im A. T. Jes. 38, 17, im N. T. hauptsächlich 1. Kor. 15.

³¹⁾ Matth. 16, 26. Mark. 8, 37.

³²⁾ Dem künstlichen Unterscheidungsversuch zwischen diesen beiden Begriffen, auf den Ritschl große Mühe verwendet, kann ich nicht folgen. Äquivalent ist adäquate Deckung. Wenn „Lösepreis,“ nicht aber „Lösegeld“ als zulässig gelten soll, so greift diese haarspaltende Klassifizierung über die Leistungsfähigkeit des hebräischen Sprachidioms hinaus.

³³⁾ Röm. 14, 7. 8. Hebr. 2, 14. 15.

vieler³⁴⁾ als auch zu gunsten vieler³⁵⁾ hingeben sollte, während die vielen, die für seine Seele als Kaufpreis hingegeben waren,³⁶⁾ nicht verhüten können, daß er der Mißhandlung und Verachtung, dem Elend und dem Tode preisgegeben wird:³⁷⁾ so hat der erschienene Messias, der sich als jenen Gottesknecht wußte,³⁸⁾ an Stelle vieler³⁹⁾ das Loskaufsmittel zu gunsten derselben hingegeben in Gestalt seines eigenen Lebens. „Des Menschen Sohn ist nicht gekommen sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen und an Stelle vieler seine Seele als Lösepreis (oder Bürgschaft) hinzugeben.“ Es handelt sich nach dem logischen Zusammenhang mit einer wichtigen korrespondierenden Stelle (Matth. 16, 26) und mit der beiden zu grunde liegenden Psalmstelle (49, 8—11) um die Befreiung von den Schrecken des Sterbens und der Obmacht des Todes; und Christus hat, wie ja auch im zweiten Timotheusbrief und im Hebräerbrief ausgeführt wird,⁴⁰⁾ durch seinen Tod unserm Tode die Macht genommen und diese Befreiung der Seinigen von der Furcht vor den Schrecken des Sterbens als Zweck seines Lebens aufgefaßt.⁴¹⁾ Gerade die ängstliche und gnomisch-knappe Form der bezüglichlichen eigenen Äußerungen Jesu hat dann weiterhin wahrscheinlich die Wirkung gehabt, daß der Gedanke an seine todüberwindende Wirksamkeit mit den positiv-eschatologischen Vorstellungen von der Parusie in Verbindung gesetzt wurde.⁴²⁾

³⁴⁾ Jes. 53, 6.

³⁵⁾ Jes. 53, 5. 12.

³⁶⁾ Jes. 43, 3 u. 4.

³⁷⁾ Jes. 53, 3. 8; vgl. 50, 6.

³⁸⁾ Luk. 4, 21; 9, 22; vgl. Matth. 12, 17 ff.; 26, 54.

³⁹⁾ Eine bewußte Beziehung dieses πολλῶν im Munde Jesu auf die Tausende von Engel-Mittlern, von denen Elihu Hiob 33, 23 spricht, scheint mir zwar nicht unwahrscheinlich, aber doch unerweisbar. Eine Konjektur, welche an das Wort רַבִּים anknüpft, lege ich in einem Aufsatz eines der nächsten Hefte vor.

⁴⁰⁾ Hebr. 2, 14. 15; 2. Tim. 1, 10; vgl. Röm. 14, 8. 9; 5, 12—21; 8, 38.

⁴¹⁾ Vgl. Ritschl a. a. O., S. 88.

⁴²⁾ Z. B. Phil. 3, 10. 11 und besonders 1. Kor. 15, 23 ff.; Joh. 5, 25 ff.

Aus der Gedankenentwicklung, welche im Laufe der Zeit an die beiden angeführten Psalmstellen und die Elihuredede angeknüpft hat, ersehen wir die Tragweite, welche das auf den Tod bezügliche individuelle Wünschen für die Anbahnung der bestimmten dogmatisch-fixierbaren Jenseitsideale überhaupt haben kann. Noch allgemeiner und unmittelbarer entwickelt sich aus dem altruistischen Affekt der Sympathie und Verehrung die bestimmte Form des Unsterblichkeitsglaubens, sei es daß die ruhigere, objektive Betrachtung, welche sich mit der Teilnahme an fremdem Schicksal verbindet, die ideale Seite der Todesvorstellungen mehr zu ihrem Rechte kommen läßt, oder daß — schon auf dem Standpunkte einfachen Naturgefühls und sklavischer Abhängigkeit — die innige Anhänglichkeit an die Familienglieder, die süße Gewohnheit der Gemeinschaft und die grenzenlose Verehrung für das autoritative Stammesoberhaupt den Wunsch besonders nahe legt, die scheidende Person verewigt zu wissen.

Hier ist jedoch der Geltungsbereich nicht zu überschätzen, der dem Wunsch nach Verewigung anderer thatsächlich zukommen mag. Zum Prinzip erhoben würde die Ableitung des Unsterblichkeitsglaubens aus der Vergötterung hervorragender Persönlichkeiten, Helden, Städtegründer, Häuptlinge zum Euhemerismus führen, der schon aus andern Gründen nicht viel Wahrscheinlichkeit hat. Denn der Euhemerismus ist ein rationalistisches Prinzip und räumt der Reflexion zu großen Einfluß auf die Entstehung religiöser Vorstellungen ein. Dazu kommt, daß thatsächlich Pietät und Verewigungsstreben nicht immer Hand in Hand gehen. Gerade in China, wo die Verehrung und Pietät für die Vorfahren zu allen Zeiten am mächtigsten war, trägt der Ahnenkult gar nicht das Gepräge des Wunsches, den Toten fortlebend zu wissen, sondern er gründet sich lediglich auf Pietät und Pflichtbewußtsein, ursprünglich vielleicht nur auf die Vorstellung von einem unzerstörbaren und unveränderlichen Wesen in jeglichem Dinge überhaupt. Aber gleichwohl ist es immerhin auffallend, daß das Interesse an der Fortdauer hervorragender Mitmenschen gerade auf niedriger Kulturstufe

öfters zu der Vorstellung geführt hat, daß überhaupt nur die ausgezeichneten Individuen wirklich und dauernd fortleben, sodaß namentlich die Seelen der Guten, der Helden und der Häuptlinge für unsterblich gehalten werden. Mit dieser Thatsache, deren wir weiterhin noch einmal Erwähnung thun werden, darf man wohl vergleichen, daß auch im Daniel- und im zweiten Makkabäerbuche so gesprochen wird, als ob nur die Israeliten, in den Psalmen Salomos und der größeren Gruppe der Henochweissagungen sogar so, als ob nur die Frommen unter den Israeliten auf ein ewiges Leben zu rechnen haben.⁴³⁾ Dabei ist jedoch nicht zu übersehen, daß die israelitische Frömmigkeit gerade in der früheren Periode frischeren Lebensgefühls keinen Anlaß genommen hatte, aus der patriarchalischen Verehrung bevorzugter Volkshäupter den Unsterblichkeitsgedanken zu entwickeln, und wenn Henoch, Samuel und Elias eine Ausnahme zu machen scheinen, so spielt schon hier das ethische Motiv der Vergeltung ein,⁴⁴⁾ welches noch mehr den späteren jüdischen Glauben charakterisiert.⁴⁵⁾ Ebenso wenig richtet sich die Vorstellung der Naturvölker von dem Fortleben der Häuptlingsseelen nach den sympathischen oder antipathischen Wünschen der Überlebenden, sondern auch der Gefürchtete lebt fort, und offenbar steht hier im Vordergrund das Motiv des Verstandesrätsels: die Unfähigkeit, erhabene Geister plötzlich vernichtet zu denken. Man

⁴³⁾ Vgl. Gröbler, Die Ansichten über Unsterblichkeit und Auferstehung in der jüdischen Litteratur der beiden letzten Jahrhunderte vor Christus, Theol. Stud. u. Krit. 1879, S. 651 ff. 670. 696 f. Wünsche, Die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode nach Apokryphen, Talmud und Kirchenvätern Jahrb. f. prot. Theol. 1880. Mein Art. „Unsterblichkeit“ in Herzogs Real-Encykl. f. prot. Th. u. K. 2. Aufl. XVI, 193, 194.

⁴⁴⁾ In bezug auf Samuel giebt zwar der Bericht von seinem Tode zu diesem Urteil keinen Anlaß, wohl aber die merkwürdige Stelle Jer. 15, 1, deren Nachbildung Ez. 14, 14 ist.

⁴⁵⁾ Außerdem ist auf die hebräischen Ausdrücke zu achten, welche den Tod der drei Männer in eine Reihe mit allen anderen Sterblichen stellen: Gen. 5, 24 וַיָּאִי־נָנוּ, vgl. Ps. 103, 16; Jes. 17, 14; 1. Sam. 28, 19 וַיָּבִי־נָה עָמִי, 1. Reg. 19, 4 נָפְשִׁי בָּה, 2. Reg. 2, 9 וְלֹא רָאִהוּ עוֹד v. 12 וַיַּעַל [v. 11 וַיַּעַל אֶל־קֶחַ מַעֲפָה, vgl. Koh. 3, 21], v. 12 וַיַּעַל עוֹד.

könnte einwenden, das Fortleben des Gefürchteten sei nur die Kehrseite der Dauer des Erwünschten; wie dieses dem Optimismus, so entspreche jenes der pessimistischen Lebensanschauung, die ja auch vielfach zum Teufelkult geführt hat. Hiefs es dort: *quod volumus, credimus*, so hier: *quod timemus sive horremus, expectamus*. Indessen die pessimistische Religion κατ' ἐξοχήν, der Buddhismus, bekräftigt diese Schlusfolgerung keineswegs; denn die Vorstellung von dem Dasein der gefürchteten Mächte hat dort gerade auf die Hoffnung endgültiger Vernichtung geführt.

Auch diejenige Dialektik des natürlichen Menschenherzens, welche durch den Ausblick auf höhere jenseitige Genüsse über die Mühsale und Gefahren des irdischen Daseinskampfes hinwegzutäuschen sucht, gehört nur insofern dem Wunschmotiv an, als das ungestillte Verlangen unmittelbar zur Hoffnung auf dereinstige Befriedigung treibt. Dieser Gedanke: „Im Himmel soll es besser werden, wenn ich ein schöner Engel bin“ oder, wie die Modernisierung lautet, „wenn ich bei deinen Engeln bin“, hat Parallelen an zahlreichen Jenseitsideen der Naturvölker. Die Jenseitswünsche richten sich bei diesen Völkern oft auf recht äußerliche Gegenstände. Sowohl bei manchen Polynesiern wie auch bei den Negern findet sich der Glaube, daß die Frommen in jener Welt in Gestalt eines weissen Menschen wiedergeboren werden. Ein Australneger, der in Melbourne gehängt werden sollte, sprach im letzten Moment die Hoffnung aus, daß er als Weisser wieder auferstehen und Sechspencestücke in Fülle haben werde. G. Grey wurde von einer alten Frau, die in ihm einen verstorbenen Sohn wieder zu finden meinte, geliebkost und mit Thränen benetzt. Sogar ein Sprichwort ist aus dieser, bis Neukaledonien verbreiteten, Anschauung entstanden: „*Blackfellow tumble down, jump up whitefellow*.“ Und dieselbe Ansicht findet sich bei den Bari am weissen Nil und bei westafrikanischen Negern.⁴⁶⁾ In dem, was während des Lebens Gegenstand ihres Wunsches, ihres Beneidens gewesen war, sehen diese Menschen den Vorzug, den eine bessere Welt

⁴⁶⁾ Vgl. Tylor II, 5—7.

ihnen gewähren wird. Der Wunsch ist der Vater des Gedankens, insbesondere gewisser superstitiöser Formen des Zukunftsgedankens. Für die psychologische Gesetzmäßigkeit dieser Ideenwandlung kann man sogar den Euphemismus und die griechische und lateinische Konstruktion der Furchtzeitwörter mit $\mu\eta$ und ne fruktifizieren. In dieser syntaktischen Substitution einer dem Sinn entgegengesetzten Konjunktion zeigt sich ebenso wie in der sprachlichen Ausdrucksweise, welche man Euphemismus nennt, der beherrschende Einfluß des Wunsches auf die Vorstellung, die Selbstbefreiung der Hoffnung aus den Banden der Furcht. Ich fürchte die Rachegöttinnen; sie mögen mich nicht strafen. Ich wünsche sie gnädig zu stimmen und nenne sie Eumeniden. Sie sind also wohlwollende Mächte, — und wohlwollende Mächte werden somit über meiner Zukunft walten. Hier wiegt die Dialektik des Wunsches in dem Maße vor, daß die Idee der Vergeltung nur eine zufällige Bedeutung behält.⁴⁷⁾

Wenn dagegen — und dieser Fall ist sehr häufig — jene natürliche Wunschkonjunktiv den vermittelnden Gedanken zeitigt, daß die irdische Mühsal eine direkte Vorbedingung und gleichsam der Rechtsgrund für das Eingehen in die höheren Sphären paradiesischen Lebens sei, — z. B. die Vorstellung der Germanen, daß nur wer kämpfend fiel, in Walhall eingeht, oder die Meinung der Eskimos, daß nur die bei dem Seehundsfang untergehenden Männer und die im Kindbett gestorbenen Frauen des besseren Jenseits teilhaft werden, — dann ist das Eigentümliche dieser Wendung nichts anderes als der in die Form des Vergeltungsgedankens

⁴⁷⁾ Vgl. indessen über dieses spezielle Beispiel Schömann, Griech. Altertümer 1863, II, 140. „Die Wohlwollenden wurden so genannt, nicht in bloß euphemistischem Sinne, sondern in der Erkenntnis, daß durch die Bestrafung der Bösen das Wohl der Guten gesichert wird.“ Nach Preller (Griech. Myth. I, 652) sind von den furchtbaren Rachegeistern die wohlwollenden als eine besondere Art der Erinyen, die im Anschluß an die Verehrung des Fürsten der Unterwelt als Ehrwürdige ($\rho\acute{o}\tau\nu\iota\alpha\iota$, $\sigma\epsilon\mu\nu\alpha\iota$) bezeichnet wurden und nach Otfr. Müller und K. Fr. Hermann mit dem arkadischen Demeterkult in Verbindung zu setzen sind, somit als ursprünglich selbständige Gottheiten zu unterscheiden.

gekleidete und dadurch zugleich verhüllte Wunsch. Sobald wir hier von der Vergeltungsidee absehen und bloß das Wunschmotiv in betracht ziehen, so erscheint der psychologische Beweggrund auf das irdische Leben beschränkt: aus dem unmittelbaren Wunsche, die Gefahren des Kampfes, die Schmerzen des Kindbettes erträglich zu machen, keimt mit religiös-psychologischer Gesetzmäßigkeit der Glaube, daß diese Unlustzustände notwendig sind, und der abgeleitete Wunsch, das Notwendige, um es durch Anpassung innerlich zu überwinden, als selbst wünschenswert anzuerkennen. Dem entspricht es, wenn der Seefahrer es sich zum Gesetz macht, daß der Tod in den Wellen der herrlichste sei; wie Graf Strachwitz den „gefangenen Admiral“ klagen läßt:

„Die Flügel hängt das Schiff im Leid, ein schwarz verwitwetes
Weib,

„Die Flagge deckt als Sterbekleid den toten Heldenleib.

„Er sinkt ins Meer vom Schiffesrand, das bebt in heil'ger Scheu,

„Mich aber scharren sie in den Sand und schießen nicht mal dabei.

„Nicht daß mein Leben hier verrann, macht mir das Herz so
schwer,

„Als daß ich in dir nicht schlafen kann, du Heldengrab, o Meer!“

und auf ein ähnliches Motiv mag es zurückzuführen sein, daß der Hindu es als göttliche Gnade preist, wenn er wenigstens dereinst als Leiche dem Krokodil zur Speise dienen darf.⁴⁸⁾

Noch ein wenig anders und mehr negativer Art ist jene skeptische Ideenrichtung, welche dem Wunsch zu sterben entgegentritt und übrigens ebenfalls von dem Bestreben inspiriert ist, die irdische Mühsal erträglich zu machen. Das Erdenleid als eine unumgängliche Vorbereitung auf das unbekannte Jenseits zu betrachten oder wenigstens wegen dieser Ungewißheit ruhig das natürliche Lebensende abzuwarten, das ist der Rat, mit welchem mancher Selbstmordsgedanke zum Schweigen gebracht worden ist. Auch dieser Gedankengang kann Anlaß zu weiterer Ausbildung des Unsterblichkeitsglaubens werden, aber er gehört mehr dem reiferen und überreifen Kulturleben an und findet mit seinem

⁴⁸⁾ Vgl. Schlagintweit, Indien in Wort und Bild, I, 206; II, 21.

mehr negativen Charakter wohl bei Dichtern und Philosophen, aber kaum im natürlichen Leben des Volkes einen Wiederhall. Einen klassischen Ausdruck hat Shakespeare diesem Ideeengang gegeben in dem berühmten Selbstgespräch Hamlets.⁴⁹⁾

Seinen Hauptgeltungsbereich hat das Wunschmotiv in den positiven Eindrücken von dem Glück des Lebens, welche unmittelbar zur Ausmalung vollendeteren Glückes in ewiger Seligkeit hindrängen: „Vereine dich mit Jama und den Vätern, — mit jedes Wunschs Gewähr im höchsten Himmel,“⁵⁰⁾ so klingt der Grundton aller positiven Unsterblichkeitshoffnungen, wie sie bei den alten Indern gepflegt wurden, seitdem der Unsterblichkeitsgedanke bei ihnen Wurzel gefaßt hatte. Ewig seliges Leben ist der Inhalt der Bitte, welche der vedische Sänger dem flammenden Soma vorträgt:⁵¹⁾

„Wo unvergänglich Licht erglänzt,
Wo Sonnenglanz entzündet ist,
Dahin bring mich, o Soma,
In die ewige, unverletzliche Welt.“

„Wo Vivasvats Sohn als König gebet,
Wo das Innerste des Himmels ist,
Wo ewig strömt des Wassers Born,
Da mache du unsterblich mich!“

„Wo man sich regt und lebt nach Lust⁵²⁾
Am dritten höchsten Himmelsdom,

⁴⁹⁾ „*For who would bear the whips and scorns of time,
The oppressor's wrong, the proud man's contumely,
The pangs of disprized love, the law's delay,
The insolence of office, and the spurns,
That patient merit of the unworthy takes,
When he himself might his quietus make
With a bare bodkin?*“

⁵⁰⁾ Rig-Veda X, 14, 8. (Yama, Vivasvats Sohn, ist der König im Reiche der Seligen, ursprünglich der Gott der untergehenden Sonne und des Totenreichs).

⁵¹⁾ Rig-Veda IX, 113. Vgl. Roth, Z. d. D. Morg. Ges. II, 225. IV, 427. Graßmann, Rig-Veda II, 286f. Wuttke, Gesch. des Heidentums II, 394. Das Lied gehört einer späteren vedischen Epoche an: Hübschmann, J. f. prot. Th. 1879, 205. Gruppe, Culte u. Mythen I, 138, 291f.

⁵²⁾ Graßmann: „Wo man durch Wunscheskraft sich regt.“

Wo glanzbegabt die Räume sind,
Da mache du unsterblich mich.“

„Wo Wunsch zugleich Erfüllung ist
Und höchster Ort dem Flammenroß,⁵³⁾
Wo Sehnsucht und Befriedigung,
Da mache du unsterblich mich!“

„Wo Freude, Lust und Wonne thront,
Wo alles Wünschen sich erfüllt,
Wo Fröhlichkeit und Seligkeit,
Da mache du unsterblich mich!“

Wenn hier der Eintritt in die Unsterblichkeitswelt an den berausenden Somatrank und seine freudeweckende Wirkung geknüpft wird, so findet dies eine Parallele an zahlreichen Trinkliedern. „Der Wein ist der Stimme des Liedes zum freudigen Wunder gesellt und malt sich mit glühenden Strahlen zum ewigen Frühling die Welt,“ singt Körner. Und Schillers „Dithyrambe“ enthüllt uns noch deutlicher die Bedingungen solches Eintrittes in die himmlischen Sphären:

„Schenket mir euer unsterbliches Leben, Götter! . . .
Reich' ihm die Schale! schenke dem Dichter, Hebe, nur ein!
Netz' ihm die Augen mit himmlischem Taue,
Dafs er den Styx, den verhafsten, nicht schaue,
Einer der Unsern sich dünke zu sein.“

Die Unsterblichkeit im Bunde mit dem Rausche und der Dichtung, eine Wirkung des ersteren und eine Auszeichnung für den dichterischen Genius, welcher die lebensschaffende Kraft des Begeisterungstrankes zu würdigen weiß: dieser Zusammenhang spricht auch aus der altgermanischen Vorstellung von dem Asentrunk der Skalden, an welchem die Einherier teilnehmen, wenn sie eintreten in Odhins Reich.⁵⁴⁾

Wie realistisch dem Bekenner des Islam die Paradiesesfreuden ausgemalt werden, ist bekannt. Auch auf höherer Kulturstufe treten die sinnlichen Vorstellungen von den Freuden des Jenseits oft recht drastisch zutage. Nach talmudischer Vorstellung spielt im Paradiese, einer Stätte

⁵³⁾ Der Sonne, vgl. Graßmann, Rig-Veda II, 287.

⁵⁴⁾ Simrock, Deutsche Mythol. 1878, S. 187, 221 ff.

der Wonne, welche die Freuden der Messiaszeit noch weit überbietet, das Gastmahl eine Hauptrolle. Die Frommen sättigen sich von dem Fleische des Leviathan, das seit dem ersten Schöpfungstage zu diesem Zwecke eingesalzen wurde, und trinken Wein, welcher in den Trauben seit Anbeginn der Welt aufbewahrt liegt.⁵⁵⁾ Aber so verschieden die Farben sind, mit denen die Phantasie in den einzelnen Religionen das Bild des Jenseitsideals sinnlich ausgemalt hat, es läßt sich doch in den meisten Fällen eine Vorempfindung jener höheren „Freude“ herauserkennen:

„Auf des Glaubens Sonnenberge sieht man ihre Fahnen wehn,
Durch den Rifs gesprengter Särge sie im Chor der Engel stehn.“

Endlich verdient noch eine letzte Modifikation des Wunschmotives Erwähnung. Sobald nämlich das Glückseligkeitsstreben sich zu vergeistigteren Formen zu erheben anfängt, dann ist es naturgemäfs, dafs in die Hoffnung auf ewige Glückseligkeit auch die Triebfeder des persönlichen und zumal des nationalen Ehrgefühls als hervorragender Koeffizient eintritt. Und zwar ist das letztere der Exponent des ersteren. Erst mit dem Interesse an dem Ruhm des gemeinsamen Vaterlandes gewinnt auch das individuelle Ehrgefühl eine Intensität, welche dem erhofften Fortleben der eigenen Individualität nach dem Tode den Charakter ewigen Ruhmes aufprägt. Das Wort, welches Schiller den Sohn des Achill sprechen läßt: „Wenn der Leib in Staub zerfallen, lebt der grofse Name noch,“ entspricht ganz dem nationalen Bewusstsein der Griechen, und zwar bereits im homerischen Zeitalter. Wird doch die Errichtung der Grabhügel vor allem als Ruhmesmal für die Toten aufgefaßt, z. B. Odyss. IV, 584: *χεῦ' Ἀγαμέμνονι τύμβον, ἔν' ἄσβεστον κλέος εἶη*. In dem Nachruhm seiner Heroen sieht das Volk seine eigene Existenz verewigt, den Wert seiner gemeinschaftlichen Angelegenheiten dauernd verbürgt. Aber immerhin wiegt hier noch das Interesse an der einzelnen Persönlichkeit vor. Wenn aber später, in der Blütezeit hellenischer Kultur, Perikles in der Grabrede den gefallenen Athenern weissagend nachrühmt: *ἀνδρῶν ἐπιφανῶν πᾶσα γῆ*

⁵⁵⁾ Wünsche, Jahrb. für prot. Th. 1880, S. 499.

τάφος, so spiegelt sich darin zwar auch der eigene Ehrgeiz mit seinem Durst nach Unsterblichkeit, aber dieses Verlangen hat seinen Halt an der erweiterten und veredelten Form nationaler Ruhmbegierde.⁵⁶⁾ Dieser Wunsch, die nationale Existenz zu verewigen, hat vielleicht auch bei der Ausbildung der Grundlagen der pharisäischen Eschatologie mitgewirkt; auch da ist ein Unterschied wahrzunehmen zwischen den älteren Wunschesregungen, welche wie z. B. Ps. 72, 17 auf Verewigung des königlichen Namens gehen, und der späteren siegesgewissen Hoffnung auf gemeinsame Wiederbelebung derer, welche das „Königreich vom Himmel her“ vorbereiteten und „leuchten werden wie die Sterne immer und ewiglich.“⁵⁷⁾ Hier finden wir also das Ruhmesmotiv bereits in Verbindung mit Symptomen einer höheren Stufe der religiösen Kultur, als diejenige ist, auf welcher die reinen Wunschmotive vorzuherrschen pflegen. Die soziale Ruhmbegierde vergeistigt den individuellen Unsterblichkeitswunsch, aber sie greift über die ursprüngliche Herrschaft des Wunschmotives überhaupt hinaus. In China sollen nach neueren Berichten die Ahnenopfer gegenwärtig deshalb zu so hoher Bedeutung gekommen sein, weil nach der Menge und GröÙe der Opfer, die dem Verstorbenen von

⁵⁶⁾ Über den Eifer der Griechen für die Ehre der Toten vgl. E. Curtius, Bedeutung des Unsterblichkeitsglaubens bei den Griechen und dem ganzen indogermanischen Völkerkreise, *Gelzers Monatsbl.* 1861, 95—98. Ferner Rohde, *Psyche* I, 1890. (Über Rohdes Beurteilung der Kenotaphien s. weiter unten). Über Thukydides Stellung zur Volksreligion überhaupt vgl. G. A. Klix, *Progr. Züllichau* 1854, S. 7 ff. 17 ff. (Obwohl Thukydides dem aufmerksamen Leser tiefe Einblicke in die Bedeutung der Religion für das Volksleben verrät, so tritt in seinen Hindeutungen auf eine höhere Daseinssphäre lediglich der sittliche Gesichtspunkt, das Bewußtsein der moralischen Weltordnung hervor, durch welche das „Göttliche die Menschen an sich bindet“ und zur „zarten Gewissenhaftigkeit“ verpflichtet.) — Die allmähliche Abkehr von den älteren Jenseitsvorstellungen, das Eindringen eines gewissen Rationalismus und das Hervortreten der irdischen Ruhmbegierde weist aus der Epigraphik der ägyptischen Gräberwelt einleuchtend Brugsch nach (s. u.). Einen Vergleich zwischen der ägyptischen und der hellenischen Vorstellungsentwicklung in dieser Hinsicht möchten wir von Erw. Rohdes kundiger Hand (*Psyche*, II) erwarten.

⁵⁷⁾ Dan 12, 3; vgl. 2, 44.

seinen Angehörigen dargebracht werden, seine Rangstufe im Jenseits bestimmt wird. Auch diese Auffassung ist dem ursprünglichen Konfucianismus ganz fremd. Ebenso wenig beweist gegen die Annahme einer verhältnismässig späteren Einwirkung der Ruhmbegierde auf den Jenseitsglauben die Thatsache, dass die Totengebräuche der alten Ägypter dem Wunsch der Selbstverewigung unzweideutigen Ausdruck gaben. Wie man von den Göttern sagte: „unsterblicher König von Oberägypten und ewiger König von Unterägypten,“⁵⁸⁾ so wünschte man entsprechende Ruhmestitel auch dem Menschen. Zeitweise wenigstens war der dauernde Ruhm auf Erden ein Hauptgegenstand der Wünsche, welche man für die Scheidenden hegte,⁵⁹⁾ und das energische Verlangen, selbst im Andenken der Nachwelt weiterzuleben, um so dem Schicksal des Vergessenwerdens zu entgehen, mag schon früh in Zusammenhang gestanden haben mit dem ägyptischen Unsterblichkeitsglauben. Aber sicherlich war die Ruhmsucht nicht die ursprünglichste Ursache der Unsterblichkeitshoffnung; sie hat vielleicht befruchtend auf diese zurückgewirkt: vielmehr entsprangen beide dem „stark ausgeprägten Persönlichkeitssinn“ der Ägypter, und die Geschichte der Epigraphik zeigt, dass der kindliche Jenseitsglaube in demselben Masse ins Wanken geriet, wie die Ruhmbegierde zunahm:⁶⁰⁾ der Nachruhm ist erst in späterer Zeit als hervorragendes Motiv der ägyptischen Totengebräuche aufgetreten, da der alte, lebendige Volksglaube bereits im Niedergange begriffen war. „Auch unseres Namens wird mit der Zeit vergessen,“ sagt der Ungläubige des Weisheitsbuches (2, 2), in dem Bewusstsein, dass das Gegenteil immerhin eine erstrebenswerte Unsterblichkeit wäre. Gerade in der Aufklärungszeit des vorigen Jahrhunderts wurde „des Ruhmes lockender Silberthon“ als der „grosse Gedanke, des Schweisses der Edlen wert,“ als „die Unsterblichkeit“ gepriesen, und wenn Klopstock darüber

⁵⁸⁾ H. Brugsch, Rel. u. Myth. der alten Ägypter, I, S. 133 f.

⁵⁹⁾ S. 65, 66.

⁶⁰⁾ Brugsch, Die ägyptische Gräberwelt, 1868. Vgl. Swoboda, Krit. Gesch. d. Ideale, I, 175.

hinausgreift, um des Ewigkeitsgedankens in höherer Form zu gedenken, was rühmt er? „Aber schöner noch, süßser und reizender, in den Armen des Freundes wissen ein Freund zu sein, so daß das Leben genießen, nicht unwürdig der Ewigkeit!“

Die irdische Unsterblichkeit scheint als Wunschmotiv mehr der alternden Menschheit, weniger dem jugendkräftigen Glauben religiös-produktiver Zeiten zu entsprechen. Gleichwohl tritt uns sowohl am Anfang wie auf dem Höhepunkte der Kultur das Unsterblichkeitsmotiv der Ruhmbegierde auch in ausschließlicher Betonung entgegen; am Anfang z. B. in der Edda, wo es im Hawamal (65 f.) heißt:

„Das Vieh stirbt, die Freunde sterben,
Endlich stirbt man selbst;
Doch nimmer mag ihm der Nachruhm sterben,
Welcher sich guten gewann.“

„Das Vieh stirbt, die Freunde sterben,
Endlich stirbt man selbst;
Doch Eines weiß ich, das immer bleibt:
Das Urteil über den Toten.“

Und wiederum ist es die radikalste unter den neuesten Philosophien, welche die Ruhmbegierde als Wurzel des Ewigkeitsgedankens, die Ruhmesaussicht als Seligkeit charakterisiert:⁶¹⁾

„Warum so weich, meine Brüder, warum so weichend und nachgebend?
„So wenig Schicksal in eurem Blicke? Die Schaffenden nämlich sind hart.
„Und Seligkeit muß es euch dünken, eure Hand auf Jahrtausende zu
drücken wie auf Wachs,

„Seligkeit, auf dem Willen von Jahrtausenden zu schreiben wie auf Erz.“

Es ist der alte Faust, welchen Goethe, wie er auch sonst „der guten That, dem schönen Wort“ Unsterblichkeit verheißt, sein Lebensziel in die Worte kleiden läßt:

„Es kann die Spur von meinen Erdetagen
„Nicht in Aeonen untergehn.“

Die Ableitung des Unsterblichkeitsglaubens aus dem Wünschen und Hoffen des natürlichen Menschenherzens hat vorzugsweise Feuerbach betont. Ohne genügende empirische Beweise zu erbringen, hat er doch mit glücklichem Griff ein Hauptmotiv durch denkende Betrachtung herausgefunden. Schon Epikur und Lukrez, dann besonders

⁶¹⁾ Nietzsche, Zarathustra, 308.

Dav. Hume dürfen als Vorläufer dieser Theorie genannt werden; nichtsdestoweniger bleibt Feuerbach die Hauptautorität sowohl für die Ansicht von dem wurzelhaften Zusammenhang zwischen Gottesglauben und Wiederbelebungshoffnung als auch für die Ableitung beider Vorstellungskreise aus dem Wunsche. „Was der Mensch wünscht, das wünscht er sich zugleich als ununterbrochen fortdauernd.“ „Der Inhalt des Jenseits ist die ewige Seligkeit der Individualität, die hier, im Diesseits, nur durch die Natur beschränkt existieren kann. Diese Seligkeit ist das Himmelreich des Menschen, und dieser Himmel wiederum ist die Inhaltsbestimmtheit seines Gottes: „wie der Mensch seinen Himmel denkt, so denkt er seinen Gott“; und umgekehrt, wie Gott mein Hort und Trost in dieser Welt der Sorge ist, so ist der Himmel das aufgeschlossene Wesen der Gottheit, die zukünftige Existenz selber, das Sein, welches „meinem Wünschen, meiner Sehnsucht adäquat ist“ und dessen Bürgschaft deshalb in der Gottesgewißheit ruht. Wo des Menschen Himmel, da ist sein Herz, — „der Himmel ist sein offenes Herz“. „Gott und Unsterblichkeit sind identisch: beide entspringen aus dem Wunsch; der Begriff Gottes ist an sich schon der Begriff der Unsterblichkeit.“ „Habe ich Gott, so habe ich Unsterblichkeit.“⁶²⁾

Noch realistischer und noch einseitiger als Feuerbach führt Swoboda den Unsterblichkeitsglauben auf die egoistischen Wünsche des Individuums zurück. „Nichts hält die Phantasie schlichter Naturmenschen ab, dem Dasein ein bloß gewünschtes, eingebildetes Leben folgen zu lassen, in welchem das irdische Sein sich spiegelt und fortsetzt.“ „Die Toten sind wunschlos und irren nicht mehr; nicht so

⁶²⁾ Feuerbach, Wesen des Christentums, 1841, S. 228—233, 224, 246, vgl. Sämtliche Werke IX (Theogonie), 92 ff., 197 ff. Ursprung der Götter, S. 57—59. — Erkennt man einmal die wesentliche Gleichartigkeit des Gottes- und des Unsterblichkeitsglaubens an, so ist allerdings ein höchst beachtenswerter Zug des indischen Denkens die Vorstellung, daß die Götter Erzeugnisse des Wunsches sind. Vgl. M. Müller, Essays I, 283, und über das „Karman“: Oldenberg, Buddha, S. 49, 70, 248, 458; ferner Spence Hardy, Buddhismus, S. 36, 446.

die Lebenden, welche in der Annahme der Unsterblichkeit nur ihre Wünsche und Interessen, nicht jene der vom Leben im Grabe Ausruhenden vertreten.“⁶³⁾ „Nur die Lebenden sträuben sich gegen das gänzliche Aufhören des individuellen Seins nach dem Tode, nur sie empfinden Grauen vor dem Versiegen aller Freudenquellen, vor dem Verlassen der hellen, schönen Welt und der geliebten Menschen. Die beweglichen Wahnvorstellungen der Phantasie bringen dann Trost und erklären ohne Bedenken, daß die menschliche Seele unsterblich sei, daß sie in beliebigen Formen fortbestehen und fortexistieren werde. Das täuscht über die Tragik des Sterbens hinweg, das tröstet und beruhigt, mildert den Schmerz um die Toten, entspricht dem Selbsterhaltungssinn der Lebenden, kommt Wünschen und Hoffen freundlich entgegen.“⁶⁴⁾

Bei Swobodas unidealer Betrachtung der menschlichen Ideale kann allerdings auch manches unegoistische Merkmal unter den egoistischen Gesichtspunkt gestellt werden; daß aber seine generalisierenden Behauptungen falsch sind, wird aus unseren empirischen Belegen hinlänglich klar. Überhaupt vollzieht sich die Entwicklung der Vorstellungen vom Jenseits nicht so „ohne Bedenken“, wie Swoboda meint. Das geht aus den thatsächlichen Gegenwirkungen hervor, welche die aus dem Wunschmotiv hervorgehenden Vorstellungen vom Jenseits oft unwirksam machen, oft gar nicht zur Entwicklung kommen lassen. Daß dies sogar von der heiteren Religion der Griechen gilt, bestätigt auch Feuerbach:⁶⁵⁾ „Die Götter sind die von der Notwendigkeit emanzipierten oder befreiten Wünsche des Menschen, immer jung, immer gesund, immer heiter, — in späterer Vorstellung: immer gut und weise zu sein.“ Darum sind die Götter die Seligen und Unsterblichen. Da nun aber der Wunsch an dem Unmöglichen seine Schranke findet, so „vermögen auch die Götter nichts über die Notwendigkeit“ und der Unsterblichkeitswunsch des Griechen ist nur der

⁶³⁾ Krit. Gesch. d. Ideale I, 158, 131.

⁶⁴⁾ a. a. O.

⁶⁵⁾ Theogonie, Kap. 22: Tod und Unsterblichkeit, S. 197—202.

Wunsch, den Tod aufzuschieben, nicht ein positiver, wahrer, wirklicher, welcher auf Aufhebung des Todes gerichtet wäre. Auch die Unsterblichkeit seiner Götter ist keine wahrhafte, — sie können sterben, weil der Wunsch der Griechen unsterblich zu sein, kein wahrhafter, gründlicher, ernsthafter Wunsch war.“ An einer anderen Stelle⁶⁶⁾ sagt Feuerbach, die persönliche Unsterblichkeit sei erst bei den Christen prinzipiell begründet, weil hier „das Individuum die Bedeutung eines absoluten Wesens“ habe; auch bei den weisesten Griechen hatte sie „nur die Bedeutung einer subjektiven Phantasie“. Und dasselbe gilt, vielleicht mit größerem Recht, von den indischen Göttern.

Feuerbach hat wenigstens dasjenige Wünschen, welches dem tiefsten Herzensinteresse entspricht, von dem individual-egoistischen Glückseligkeitswunsch zu unterscheiden versucht. „Wo die Unsterblichkeit nur ein Wunsch, d. h. ein Wunsch im gewöhnlichen Sinne, ein momentaner, luftiger Wunsch ist, mit dem im Gemüte der Menschen nur die leichtsinnige Möglichkeit seiner Erfüllung, folglich ebenso gut auch die entgegengesetzte Möglichkeit verbunden ist, da ist auch die Unsterblichkeit der Götter nur eine mögliche, folglich auch der Tod der Götter ein möglicher Fall, wenngleich die Wirklichkeit desselben aus den Augen in unbestimmte Ferne hinausgerückt wird.“⁶⁷⁾ Bei Swoboda dagegen, welcher überdies von jeglicher Citierung seiner Gewährsmänner gänzlich absieht, finden wir von einer derartigen Unterscheidung keine Spur.

Gegenüber dieser einseitigen Beschränkung der Motive des Unsterblichkeitsglaubens auf den Wunsch des Individual-egoismus ist zunächst hervorzuheben, daß in der oft aufopfernden Sorge für die leibliche Hülle der Toten, in der pietätvollen Pflege des Gedächtnisses an ihr Leben sich in der Regel ein Grad von Selbstlosigkeit äußert, den man nur unter Vergewaltigung des sprachlichen Ausdruckes als „Egoismus“ bezeichnen könnte. Auch die Bereitwilligkeit, mit welcher oft die Angehörigen dem Toten

⁶⁶⁾ Wesen des Christentums, S. 227 f.

⁶⁷⁾ Theogonie, S. 203.

in den Zustand der scheinbaren Vernichtung folgen, zeugt doch wohl ebenso sehr von selbstlosem Sinn, wie sie die Erwartung dauernder Vereinigung mit dem Abgeschiedenen verrät. Das erstere gilt auch von der Sitte der unfreiwilligen Menschenopfer bei Bestattung verehrter oder angesehener Persönlichkeiten. Ferner ist jener Glaube, welcher bei manchen Naturvölkern verbreitet ist, daß nur die Seelen der hervorragenden Männer fortleben, mit der Erklärung aus individual-egoistischen Motiven schlechterdings nicht vereinbar. Höchstens könnte man für diese Auffassung auf seiten der Gottheit solch ein egoistisches Wunschmotiv geltend machen, etwa im Sinne des Ganymedesmythos und des Sprichworts: „Wen die Götter lieben, der stirbt jung.“ Endlich aber ist zu beachten, daß auch innerhalb der Sphäre der Wirksamkeit individual-egoistischer Triebfedern das Vorhandensein der Wunschmotive mit dem Geltungsbereich des Unsterblichkeitsglaubens sich keineswegs deckt, indem sogar in solchen Fällen, in denen sowohl lebhaftere Wunschmotive als auch bestimmte Voraussetzungen über das Fortleben der Abgeschiedenen vorliegen, jene Wünsche oft in entgegengesetzter Richtung sich bewegen wie die Erwartungen, welche über die Fortdauer gehegt werden. Das Resultat der neuesten Untersuchungen über religiöse Motive der Totenbestattung geht dahin, daß der vorwiegende Beweggrund innerhalb der Wünsche, Hoffnungen und Befürchtungen, welche der Gedanke des Todes weckt, keineswegs immer der Wunsch nach Wiedervereinigung oder Furcht „vor etwas nach dem Tode“ ist, sondern daß bei den Naturvölkern gerade die Furcht vor den Toten und der Wunsch nicht von ihnen behelligt zu werden eine leitende Rolle spielt.

Das lehrt wiederum ein Blick auf die Sitte der Totenmahlzeiten und der Leichenverbrennung.⁶⁸⁾ Die Toten-

⁶⁸⁾ Andreä, Die Totengebräuche der Völker der Vor- und Jetztzeit, 1856. Weinhold, Die heidnische Totenbestattung in Deutschland, 1849. Wasmandorff, Die religiösen Motive der Totenbestattung bei den verschiedenen Völkern (Progr.), Berlin 1884. Über die altindische Totenbestattung vgl. R. Roth, Zeitschr. d. D. Morgenl. Gesch. 1854 und M. Müller, ebend. 1855.

mahlzeiten haben nicht selten den Zweck einer Abfertigung, Begütigung und definitiven Auseinandersetzung mit dem Verstorbenen.⁶⁹⁾ Von überraschender Übereinstimmung sind die Gebräuche und Formeln, deren die verschiedensten Völker bei diesen Feierlichkeiten sich bedienen. Was in dieser Beziehung Castrén in der „Finnischen Mythologie“ von den Tschuwaschen und Tscheremissen, von den Samojeden und Ostjaken erzählt,⁷⁰⁾ das berichtet ganz ähnlich Waitz von den Siouxindianern und von den Raratonga-Polynesiern,⁷¹⁾ und es findet auffallende Analogieen an den Gebräuchen noch anderer Völker, z. B. des slavischen Stammes der Uskoken⁷²⁾ und des Volkes der Bodo in Nordostindien. Von den letzteren berichtet Hodgson:⁷³⁾ bei dem Leichenbegängnisse versammeln sich die Freunde am Grabe, der nächste Verwandte des Toten nimmt eine Portion Speise und Trank und bringt dieselbe feierlich dar, indem er den Totengesang anstimmt mit den Worten: „Nimm und iß, vormals hast du mit uns gegessen und getrunken, jetzt kannst du es nicht mehr, du warst einer von uns, du bist es nicht mehr; wir kommen nicht mehr zu dir, komm du auch nicht fürder zu uns.“⁷⁴⁾ Ähnlich mögen manche Bräuche und Erzählungen zu deuten sein, wie jene, daß Odysseus, von dem Kikonenlande fliehend, nicht eher abgefahren sei, als bis er die im Kampf erschlagenen Gefährten dreimal gerufen hatte. Rohde⁷⁵⁾ will dies als Zeichen der Verehrung, als Seelenkult gedeutet wissen; aber wenn er als Analogon dazu die spätere Sitte der Kenotaphien, die Errichtung leerer Grabmäler für die in der Fremde Gestorbenen anführt, so beweist diese Sitte nicht, daß damit etwas anderes beabsichtigt wurde als eine Pflicht zu erfüllen, deren Unterlassung fortwährende Beunruhigung durch den Gedanken an die Toten hervorrufen

⁶⁹⁾ Wasmansdorff, S. 5—8.

⁷⁰⁾ S. 120—122.

⁷¹⁾ Anthropol. d. Naturv. III, 196; VI, 310.

⁷²⁾ Liebrecht, Zur Volkskunde, S. 275. Heilbr. 1879.

⁷³⁾ Aborig. of India, p. 180.

⁷⁴⁾ Vgl. Tylor, Anf. d. Kultur II, 31.

⁷⁵⁾ Psyche I, 1890.

würde. Diese Beunruhigung zeigt freilich den moralischen Hintergrund des Mitleids und der Pietät, ähnlich wie die Bestattungspflicht in der Edda, aber einer Pietät, die sich mit jener idiopathischen Befürchtung wohl verträgt. Die positive Verehrung sorgt mehr um den irdischen Nachruhm des Verstorbenen als darum, die in den Hades enteilte Seele zu beruhigen; Beispiele dafür aus Homer und Edda haben wir oben erwähnt. Die negative Pflicht, der Seele die Ruhe zu sichern, bevor es zu spät sein wird, steht meist in ursächlicher Verbindung mit der Furcht vor dem Toten. Sicher ist, daß noch zu Platons Zeiten der Volksglaube die Scheu vor Gräbern mit der Sage vom Umgehen der Seelen motivierte.⁷⁶⁾ Wie die alten Inder dem Toten eine Fußfessel anlegten, damit sein Fuß gehemmt werde, störend in die Welt der Lebenden zurückzukehren,⁷⁷⁾ so zeigt die auch in Deutschland verbreitete und noch in die Gegenwart hereinreichende Verknüpfung der Gespensterfurcht mit der Sorge um möglichst korrekte und sichere Beisetzung der Toten,⁷⁸⁾ ferner besondere Bräuche wie die Versperrung der Eingänge, durch welche die Seele in ihre alte Heimstätte zurückkehren könnte, die Umzäunung des Hauses und Dorfes mit Hecken, des Grabhügels mit spitzen Pfählen, die Beschwerung der Grabesdecke mit großen Steinen, die Zusammenschnürung der beiden Daumen und großen Zehen der Leiche u. a., wie sehr der Volksglaube darauf bedacht ist, sich vor einer fortdauernden Gemeinschaft mit den Toten zu wahren. Daher die großen Reinigungs- und Allerseelenfeste, zur Versöhnung und Bannung der herumschweifenden und dann unheilbringenden Seelen, z. B. das etruskisch-römische Februarfest der Feralien oder Parentalien, daher die symbolische Verjagung der Seelen seitens der Fidschiinsulaner und ein ähnlicher Brauch bei den Inkas, deren Hauptstadt aus diesem Grunde nach der Windrose gebaut war, damit die Seelen vom Winde

⁷⁶⁾ Plat. Phaedon, p. 81.

⁷⁷⁾ K. Zimmer, Altindisches Leben, 1879, 402.

⁷⁸⁾ Wuttke, Der deutsche Volksabergl. d. Gegenw., 1869 739, 748, 754.

leicht wegzufügen seien.⁷⁹⁾ Ob damit auch zusammenhängt, daß die Flüsse des Totenreichs den Seelen die Rückkehr abschneiden, oder gar, daß die Inseln der Seligen durch das Meer isoliert sind, mag dahingestellt sein.⁸⁰⁾ Aber darauf deuten manche Anzeichen hin, daß die weitverbreitete Sitte der Leichenverbrennung mit jenem Bestreben zusammenhängt, welches auf Unschädlichmachen hinausläuft. Obwohl dieser Brauch überwiegend symbolische Bedeutung hat und teilweise vielleicht auch, wie das allerdings schon homerische Vorstellung gewesen zu sein scheint, der Verehrung Ausdruck geben sollte, so spricht sich doch in demselben zugleich das Bestreben aus, die Trennung des Toten vom Diesseits zu erleichtern, seinen Übergang ins Jenseits zu beschleunigen, um ihn unschädlich zu machen. Nach einer wendischen Sage wurde ein ermordeter Bauer, der im Grabe keine Ruhe finden konnte, wieder ausgegraben und verbrannt und seine Asche in alle Winde gestreut.⁸¹⁾ Nach J. Grimm wurde bei den indogermanischen Völkern der Dorn zum Leichenbrand benutzt, und zwar deshalb, weil man glaubte, daß Dornholz oder Hagedorn Schutz wider den Toten gewähre, seine Rückkehr verhüte und so verhindere, daß er zum „Blutsauger“ werde, d. h. seine Blutsverwandten in kurzer Frist nach sich ziehe.⁸²⁾ In manche der hierher gehörigen Gebräuche scheint indessen noch ein anderer Zweck einzuspielen, nämlich die Pflege der Erinnerung, sei es im Sinne des Abscheues oder aber der Teilnahme. Nach Rochholz erzählt eine aargauische Sage, daß auf

⁷⁹⁾ Weitere Beispiele s. bei Bastian, Die Seele und ihre Erscheinungsweisen i. d. Ethnographie (Beitr. z. vgl. Psychologie, 1868) S. 59 ff. 87—154.

⁸⁰⁾ Dies scheint die Ansicht Bastians zu sein (nach einem Vortrage im Jan. 1893; vgl. Bericht d. Nat.-Ztg.).

⁸¹⁾ Veckenstedt, Wendische Sagen, S. 354 f.; vgl. Schott, Walachische Märchen, S. 237.

⁸²⁾ Jak. Grimm, Das Verbrennen der Leichen, A. d. Wiss. 1849. Vgl. Liebrecht, Zur Volkskunde, S. 65, vgl. S. 34; und Kuhn u. Schwartz, Nordd. Sagen, S. 136. — Sollte auf jene Vorstellung des Nachsichziehens nicht vielleicht auch die Funktion der homerischen *Kῆρες*, welche die Seelen in den Hades geleiten und ursprünglich (nach Rohde) selbst abgeschiedene Seelen sind, zurückzuführen sein?

den Fleck, auf welchem ein Selbstmörder verscharrt war, kein Vorübergehender einen Stein zu werfen vergaß, damit der Unhold nicht gleich wieder hervorkommen könne, wenn ihn etwa der Teufel wecken wollte.⁸³⁾ Ähnliche Gebräuche, welche bis in unsere Zeit fortwirken, werden an Grabstätten, in denen von Mörderhand Gefallene ruhen, ausgeübt, ohne daß die Furcht vor den Toten als Beweggrund angeführt werden könnte. In Sproken Kryz (besprochenes Kreuz), einem Kreuzweg in der pommerschen Buchheide bei Podejuch, wird noch heute⁸⁴⁾ von jedem Vorüberreisenden ein frischer Baumzweig auf eine Stelle gelegt, wo während der französischen Invasion ein versprengter Franzose von einem Bauern erschlagen sein soll. Hier waltet offenbar die teilnehmende Erinnerung als Hauptmotiv vor, und eine entsprechende Erklärung wird auf einige der von Wuttke und Wasmansdorff mitgeteilten, aber anders gedeuteten Fälle Anwendung finden. Auch die oben angedeutete Stellungnahme der Edda⁸⁵⁾ ist mehr auf Mitleidspflicht als auf individuelle Vorsicht zu deuten, obwohl der überwiegende Charakter des Sigurdrifaliedes letztere Deutung näher legt:

„Das rat' ich dir neuntens, nimm des Toten dich an,
Wo du im Felde ihn findest;
Sei er siechtot oder seetot,
Oder am Stahl gestorben.“

„Ein Hügel hebe sich dem Hingegangenen,
Gewaschen seien Haupt und Hand.
Zur Kiste komm' er gekämmt und trocken,
Und bitte, daß er selig schlafe.“

Als Analogie zu jener vorwiegenden Betrachtungsweise mag es dienen, daß noch auf höherer Kulturstufe das Grauen vor dem Tode ein Grauen vor den Toten nach sich zieht, wie es sich ausspricht in dem so volkstümlichen Refrain der Bürgerischen Ballade: „Ach, laß sie ruhn, die Toten!“ Und was das Bangen vor der Trennung von unsern Mitlebenden betrifft, so ist es gewiß im allgemein-menschlichen Sinne gedacht, wenn wir darauf hinweisen, daß nicht nur die Bitterkeit

⁸³⁾ Schweizer Sagen I, 70.

⁸⁴⁾ Nach eigener langjähriger Beobachtung und Ausübung.

⁸⁵⁾ Sigdrifumál 33, 34.

des Sterbens und die Mühsal des Lebens, sondern ebenso sehr die Macht der Gewohnheit gar bald die auf Wiedervereinigung bezüglichen Wünsche ihrer Intensität beraubt oder gar verstummen heisst. In diesem Sinne äussert Chateaubriand in *Attala* und *René*: „Wenn einmal ein Mensch auch nur einige Jahre nach seinem Tode wieder an das Licht zurückkäme, so zweifle ich, ob ihn selbst diejenigen, die seinem Andenken die meisten Thränen geweiht, mit wirklicher Freude wieder begrüßen würden.“ Und vielleicht noch mehr macht sich dieses Gegengewicht des Wunschmotivs bei der eigenen Todesfurcht geltend. Hier mag es genügen, an das Wort des Äschylos zu erinnern, welches den Tod als den Erlöser von allen Qualen preist:

„Ὡς οὐ δικαίως θάνατον ἔχθουσιν βροτοί,
Ὅσπερ μέγιστον ὄνμα τῶν πολλῶν κακῶν.“⁸⁶⁾

Wenn es sich blofs um Wunschmotive handelte, so würde der Unsterblichkeitsglaube schwerlich die Ausdehnung erlangt haben, die er thatsächlich seit den ältesten Zeiten gehabt hat. Nicht alle auf die Toten bezüglichen Wünsche haben der Unsterblichkeitsidee gedient, nicht alle Ursachen des Jenseitsglaubens stehen mit Wunschmotiven in Verbindung. Weder die egoistischen noch die altruistischen Willensmotive geben über alle Vorstellungen Aufschluß, welche auf das Fortleben der Toten sich beziehen. Auch eine Gebietsteilung zwischen den idiopathischen und den uneigennützigen Triebfedern würde zur Erklärung jener Vorstellungen nicht ausreichen,

⁸⁶⁾ So Dindorf in den Scholien und Fragmenten zu den griechischen Scenikern S. 22, 287 nach Plutarch, *Moral* c. 106. Andere lesen irrig *τέρμα* statt *ὄνμα*. Diese Lesart entspräche allerdings mehr der homerischen Auffassung vom Lebensende als eines, mit Schleiermacher zu reden, „genehmigten Naturereignisses“, — wie es z. B. Tiresias dem Odysseus verheißt: „Zuletzt wird dir kommen der sanfte Tod, der dich von behaglichem Alter aufgelöst in Frieden hinwegnimmt.“ (*Odyss.* XI, 134.) Aber aus Erwin Rohdes *Psyche* ersehen wir, wie bedeutsam seit den homerischen Zeiten die Unsterblichkeitsvorstellungen der Hellenen sich gewandelt hatten.

weil weder auf dem Standpunkt der Eigenliebe noch auf dem Boden der natürlichen Nächstenliebe der Wunsch nach allgemeiner Fortdauer der Individuen sich überall entwickelt hat.⁸⁷⁾ Und selbst da, wo dies der Fall gewesen ist, würde es schwerlich Thatsache geworden sein, wenn nicht andere Motive uninteressierter Art mitgewirkt hätten, welche in der intellektuellen Funktion des Menschengenies, im Denken und in der Einbildungskraft, ihre Heimat haben. Diese Ursachen vermochten auch unter solchen Umständen positive Jenseitsvorstellungen zu erzeugen, wo keine persönlichen Hoffnungen und Befürchtungen, keine Sympathieen und Antipathieen das Wort führen. Der Glaube an Unsterblichkeit kann bleiben, wenn auch als Bedingung des Unsterblichseins das Verstummen aller Wünsche gefordert wird; spricht doch Yama in der Upanishad: „Wenn alle Wünsche, die im Herzen wohnen, schweigen, dann wird der Sterbliche unsterblich, dann erreicht er das Brahman.“⁸⁸⁾ In der Unendlichkeit der Gedankenwelt, welche, mit Schopenhauer zu reden, das Quietiv der Willenswelt ist, geht auch die Unendlichkeit des realen Daseins von neuem auf. Das Verlangen nach vollkommener Erkenntnis nennt Schleiermacher neben dem Wunsch nach Wiedervereinigung und

⁸⁷⁾ Von den alten Ägyptern erzählt Herodot (II, 78), daß bei den Mahlzeiten der Reichen ein hölzernes Totenbildnis herumgereicht wurde mit den Worten: „Betrachte diesen und dann trink und sei fröhlich; denn wenn du tot bist, so wirst du diesem gleichen.“ Vgl. 1. Kor. 15, 32b: *φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὐτοὶ γὰρ ἀποθνήσκουσιν*. Der elegische Grundton jener ägyptischen Denkweise entspricht der späteren Wandlung der altägyptischen Jenseitsvorstellungen, wie sie aus vielen Epitaphien hervorschimmert; ihm parallel ist Schillers Wort: „Morgen können wir's nicht mehr, darum laßt uns heute leben.“ Näher dem Warnungsworte des Paulus vor der materialistischen Denkweise steht unser „*edite, bibite — post multa saecula pocula nulla*“; doch stammt auch dieser Singsang wohl sei es aus jenem herodotischen *πινέ τε καὶ τέρπεν*, sei es aus den Bibelworten des Prediger Salomo (Coh. 3, 12f. u. ö.), deren naturalistische Anwendung der Ungläubige in der „Weisheit Salomonis“ (2, 6—9) macht, wo auch das Wort vorkommt: „Pflücke die Rose, eh' sie verblüht.“

⁸⁸⁾ Katha-Upanishad VI, 14. Vgl. M. Müller, Urspr. d. Rel. 382.

nach Ersatz für die Trübsal des Lebens als hauptsächlichen psychologischen Beweggrund der Unsterblichkeitshoffnung.⁸⁹⁾

Gerade diejenigen Elemente des Geisterglaubens und gerade diejenigen Symptome des Unsterblichkeitsglaubens, welche die allgemeinste Verbreitung aufweisen, lassen neben der interessierten Ideenrichtung, die auf Seligkeit und volles Genüge in einem jenseitigen Leben reflektiert, noch auf weitere Ursachen schließen. Der Wunsch ist thatsächlich nicht das einzige wirksame Motiv gewesen, so sehr im übrigen zu betonen ist, daß es der natürlichen Dialektik des Menschenherzens entspricht, dasjenige, was als Gegenstand lebhaften Wünschens empfunden wird, nicht bloß als unentbehrliches Bedürfnis, sondern dieses Bedürfnis selbst als Beweis notwendigen Daseins aufzufassen. Nach Aristoteles ist ja das Notwendige nicht bloß ein Seiendes, sondern zugleich das Ewige und Unvergängliche; das *ἀναγκαιόν* ist zugleich das *αἰδιον*. Nach Fichte ist das Sehnen nach Unsterblichkeit ein Unterpfand für die Wahrheit des Unsterblichkeitsglaubens.⁹⁰⁾

Wollte man nun den eben angedeuteten dialektischen Wert der Ableitung des Unsterblichkeitsglaubens aus den Willensmotiven für einen ernstgemeinten Unsterblichkeitsbeweis im Interesse der christlichen Dogmatik verwerten, so ist freilich hier derselbe Paralogismus zu rügen, den die philosophierende Vernunft sich zu Schulden kommen läßt in der Konzeption des ontologischen Gottesbeweises. Der Begriff Gottes als des allernotwendigsten Wesens schließt ja ebenfalls die Vorstellung des Ewigen, Unveränderlichen ein, ebenso wie die Idee eines Ewigseienden die Vorstellung des ewigen Seins einschließt. Aber wie Anselm in seiner Rechtfertigungsschrift *Liber apologeticus* gegen Gaunilo's Polemik (*pro insipiente*) durch Hinzufügung der letzterwähnten Reflexion den Paralogismus seines ursprünglichen Gottesbeweises nur verschärft hat, so hat Kant die

⁸⁹⁾ Predigt über Luk. 16, 19 ff. Vgl. Maafs, Jahrb. f. prot. Theol. 1891.

⁹⁰⁾ J. G. Fichte, Nachgel. Werke, Sittenl. 1812, III, 55, vgl. 56, 74, Briefe (1790) I, 74, 95. Lichtstrahlen, herausg. v. Ed. Fichte, 1863, S. 142 f.

erstgenannte Form des ontologischen Schließens, welche an Aristoteles erinnert und welche Kant sehr ausführlich in der Kritik der reinen Vernunft entwickelt, selber genugsam widerlegt. Aus dem naturgemäßen Postulieren eines notwendigen Ewigseins folgt eben höchstens, daß irgendetwas ewig sei, nicht aber daß ein bestimmtes Lebewesen wie der Mensch, welcher doch viele Symptome der Vergänglichkeit an sich trägt, ewig sein müsse. Wenn gleichwohl der intime Wunsch ewiger Lebensdauer immer von neuem die Vorstellung von der persönlichen Unvergänglichkeit zeitigt und die Wahrscheinlichkeit dieser Annahme festzustellen trachtet, so liegt darin allerdings ein Moment der theoretischen Glaubwürdigkeit, ein *sylogismus practicus*: aber doch nur insofern, als das dogmatische Wissen überhaupt auf dem Glauben beruht und wie dieser, nur eben nicht in dem gleichen Grade, neben seinem Begründetsein im theoretischen Erkennen zugleich doch auch in den motorischen Kräften des Willenslebens wurzelt.

Somit wird nicht bloß die empirische Ableitung des Unsterblichkeitsglaubens, sondern auch die spekulative Begründung desselben zu einer umfassenderen Motivierung genötigt, als die Triebfedern des Begehrungsvermögens aufzuweisen imstande sind. Eine dialektische Begründung des Unsterblichkeitsglaubens auf die Wunschmotive, von so grundlegender Wichtigkeit sie thatsächlich ist, würde eben nur zu Feuerbachschen Ergebnissen führen. Darin zeigt sich die Unzulänglichkeit der entsprechenden empirischen Ableitung. Obwohl die Ableitung aus dem Wunsch die elementarste und deshalb beachtenswerteste ist, so liegt doch keine Veranlassung vor, auf die Ursachen, welche im Willensleben wurzeln, uns zu beschränken. Hinreichendes Material weist auf andere Beweggründe hin. Unter diesen durch zahlreiche Belege zu erhärtenden, mehr oder weniger vom Willensleben unabhängigen Ursachen der Unsterblichkeitsidee stehen die Erfahrungen des Traumlebens obenan.

II. Der Traum ist die fruchtbarste und zugleich unbeschränkteste Werkstätte der Phantasie. Er besteht in unwillkürlicher Reproduktion früher empfangener Eindrücke von Vorgängen des wirklichen Lebens, welche nun in schrankenloser Mannigfaltigkeit wechselseitig aufeinander übertragen werden und in reicher Fülle bald Anschauungen von gewohnten, bald Bilder von neuen, eingebildeten, aufsergewöhnlichen Zuständen vor die Seele zaubern. Diese Übertragungsgebilde, wie wir sie im Traume unabsichtlich und meist nahezu unbewusst entstehen sehen, pflegen je nach dem Fassungsvermögen des Träumenden zu mehr oder weniger willkürlichen Gestaltungen des wachen Gedankens, zu regelmässigen Kombinationen, Analogieen, Personifikationen Anlaß zu geben, indem die Erinnerung an öfters wiederkehrende Traumvorstellungen die Meinung, auch die Traumwelt sei eine wirkliche Welt, und den Anspruch, ahnungsvolle Einblicke in diese Welt zu gewinnen, hervorruft. Und wie noch auf höchster Kulturstufe die unwillkürlichen Traumeindrücke niemals ganz den märchenhaften und geisterhaften Charakter verleugnen, so verbindet sich schon auf dem elementarsten Standpunkt kindlicher Naivität mit vielen Traumerlebnissen das Bewußtsein, daß der Traum irgendwie Aufschlüsse über Ungewöhnliches, und zwar über Wertvolles und Erhabenes zu gewähren vermag. Jedes lebhaftes Traumerlebnis läßt den Eindruck zurück, als ob dem Träumenden eine neue Daseinssphäre aufgeschlossen sei.

Man könnte dies überhaupt von der Phantasiethätigkeit geltend machen und demgemäfs die analogieenbildende Thätigkeit der Phantasie als zweite Hauptwurzel des Glaubens an die „neue Daseinssphäre“, d. h. des Unsterblichkeitsglaubens, hinstellen. Aber *a potiori fit denominatio*. Die Zeugnisse für die schöpferische Thätigkeit der wachen Phantasie treten, was das Unsterblichkeitsproblem betrifft, in den Hintergrund gegenüber der evidenten Ableitung desselben aus dem Traumleben. Wo die Arbeit der dichtenden Phantasie beginnt, da ist das Werk der ursprünglichen religiösen Motive schon gethan. Es muß teils eine höhere

Kulturstufe des Denkens, teils eine ausgebildete Sprachform vorausgesetzt werden, wenn z. B. aus der natürlichen Analogie des Pflanzenlebens, des Winterschlafes, der Verpuppung die Wiedererweckung der menschlichen Seele oder gar die Seelenwanderung erschlossen, wenn an dem Bilde der Schlange, der Tanne, des Ringes die Idee des ewigen Lebens veranschaulicht wurde oder wenn aus einer religiös schon verdichteten Personifikation, z. B. dem (indischen) Begriff der *Aditi*, der „Unendlichen“, d. i. der Morgenröte, die Unendlichkeit der in die Lüfte und den Himmelsraum emporsteigenden Seelen gefolgert werden sollte.¹⁾ „Den alten Sehern“, sagt Max Müller, „schien die Morgenröte die goldenen Thore einer andern Welt zu öffnen, und während die Thore geöffnet waren, damit die Sonne im Triumph hindurchzüge, streckten sie ihre Augen und Seelen auf ihre kindliche Weise über die Grenzen dieser endlichen Welt hinaus. Die Morgenröte kam und ging, aber immer blieb hinter ihr jene schwellende See von Licht oder Feuer, aus der sie sich erhebt. War dies nicht das sichtbare Unendliche? Und welcher bessere Name konnte ihr gegeben werden als der, den die vedischen Dichter ihr gaben, A-diti, die Grenzenlose, die Jenseitige, das Jenseits aller Dinge?“ — „Wie Licht und Leben von Osten kommen, so wurde der Osten bei vielen Nationen des Altertums als der Wohnort der lichten Götter, als die Heimat der Unsterblichen angesehen; und nachdem die Idee einmal Wurzel gefaßt hatte, daß die Abgeschiedenen oder Seligen aus der Zahl der Menschen in die Zahl der Götter eintreten, dann mußten auch sie mit nach Osten versetzt werden.“ — In diesem Sinne wird Aditi allerdings „die Geburtsstätte der Unsterblichen“ genannt und ein vedischer Dichter singt: „Wer wird uns der großen Aditi wiedergeben, daß ich sähe Vater und Mutter?“²⁾ Aber, so richtig es sein wird, daß die Anschauung von der Pracht und Unabsehbarkeit der Morgenröte den Unsterblichkeitsgedanken, nachdem er einmal da war, unterstützt hat, und

¹⁾ Vgl. M. Müller, Ursprung und Entwicklung der Religion, 1881, S. 260—264, vgl. S. 41 und 266.

²⁾ Rig-Veda I, 24, 1.

so wahrscheinlich es ist, daß gerade hier eine Einwirkung des sprachlichen Ausdrucks „unendlich“ auf den Glauben an das Dasein einer unendlichen Welt stattgefunden hat, so ist doch die wache Phantasie, gerade weil sie stetig durch Reflexion auf die wirkliche Sinnenwelt korrigiert wird, schwerlich imstande gewesen, aus der betreffenden Naturanschauung als solcher selbständig den Gedanken an die Ewigkeit der Menschenseele hervorzubringen oder aus dem Anblick der Gestirne nicht bloß die Ahnung, daß auch sie bevölkert, nicht bloß die Meinung, daß sie selbst beseelte Wesen, sondern die phantasievolle Vorstellung der Pythagoreer, daß sie die Stätte der abgeschiedenen Menschenseelen seien,³⁾ lediglich mittels Analogieenbildung zu ersinnen. Es gehört mindestens eine schon stark mit Reflexion legierte Übung in spontaner Phantasiethätigkeit dazu, wenn aus der Unzerstörbarkeit des Sonnenlichtes, aus der lebenweckenden Wärme und der siegreichen Kraft dieser Segenspenderin, die alltäglich sich selbst zu erzeugen scheint (nach altägyptischer und akkadisch-babylonischer Vorstellung), ein Analogieenschluß auf die Wiederbelebung der Menschenseele vollzogen werden soll, sei es daß die Menschenseele selbst als unzerstörbare, ihr Dasein mittels der Zeugung verjüngende Lebenskraft gedacht wird, sei es daß zugleich ein kausales Verhältnis zwischen Sonne und Leben vorgestellt wird. Auch die Seelenwanderung ist erst ein späteres Produkt der Phantasie; im Rigveda z. B. findet sie sich noch nicht.⁴⁾ Anders ist es schon mit dem Bedürfnis der Phantasie, wenn diese z. B. aus dem Zustand, in den der berauschte Somatrank die lebensmüde, sorgenerfüllte Seele versetzt, das Vorhandensein eines Landes der Sorglosigkeit und Seligkeit erschließt.⁵⁾ Hier wirkt nicht bloß sprachliche Analogie,⁶⁾ nicht bloß diskursive Vergleichung des Überganges in den Zustand irdischer Beseligung mit

³⁾ Vgl. K. Thiemann, Die platonische Eschatologie in ihrer genetischen Entwicklung, 1892, S. 15.

⁴⁾ Vgl. Max Müller, Essays, I, 47 ff.

⁵⁾ S. oben S. 44f.

⁶⁾ Daß Seele und Soma etymologisch zusammenhängen, zeigt G. Curtius, Griech. Etymol. 1873, S. 375, 397. Näheres über den sprachlichen Koeffizienten überhaupts. in dem nächsten Heft unserer „Studien.“

dem Übergang aus dem irdischen Zustand überhaupt in einen überirdischen Zustand, wie er aus anderweitigen Gründen schon ohnehin geglaubt wurde; sondern hier ist es die unmittelbare, unreflektierte Reproduktion der Einbildungskraft, welche in traumähnlicher Verzückung unwillkürliche Eindrücke aufnahm und halb unbewußt verarbeitete, ohne zunächst einen anderen Schluß zu ziehen als den: ich habe einen Moment in einer seligen Welt gelebt, und darum giebt es eine Welt der Seligen. Aber diesen Fall erachten wir als eine Ausnahme.

Die hier beabsichtigte Hervorhebung der Traumphantasie dürfte vielleicht auf seiten fachkundiger Religionspsychologen auf Widerspruch stoßen. Der Anteil der nicht-träumenden Phantasie wird von manchen für weiterreichend geschätzt werden. Namentlich die Lektüre von Menzels „Vorchristliche Unsterblichkeitslehre“, wenn dieses Werk nicht selbst auf allzuviel Phantasie aufgebaut wäre, könnte zu solcher Meinung bekehren. Dennoch wird reifliche Erwägung und Vergleichung in der getroffenen Entscheidung bestärken. Die zweckbewußt dichtende Phantasie des Menschen ist — wenn auch vom Dichter die „ewig junge“ genannt — nicht in dem Grade selbständig und schöpferisch, daß sie eine so neue und disparate Sphäre wie die Idee eines transcendenten Daseins der Menschenseele hervorbringen könnte; das vermag vielleicht die schöpferische „Weltphantasie“ (im Sinne G. H. v. Schuberts, Frohschammers, Kirchners), welche im menschlichen Geiste ihm selber unbewußt thätig ist, und zwar ebenso im Vernunft- und Willensleben wie in der Einbildungskraft des Menschen. Allerdings hat die bewußt kombinierende und veranschaulichend ausmalende, zumal die allegorisierend-dichtende Phantasie einen erheblichen subsidiären Anteil an der Ausgestaltung des Jenseitsglaubens, nach dem derselbe aus anderen Ursachen bereits vorhanden war. Diese Einwirkung der mit Reflexion gepaarten menschlichen Phantasie erstreckt sich eben nur auf die verschiedenen geschichtlichen Erscheinungsformen, unter denen der traditionell gegebene Unsterblichkeitsglaube bereits gedächtnismäßig vorlag. Soweit aber bei dieser Ausge-

staltung und Wandlung der eschatologischen Ideale die unbewusste — obzwar wachende — Einbildungskraft wiederum einspielt, zeigt sich in der Regel als das richtunggebende Motiv die produktive Kraft der Sprache mit ihren ungesucht sinnreichen Gebilden und ihrer vieldeutigen, oft mißverständlichen Symbolik. Dies gilt nicht bloß von heidnischen Mythen wie dem Adonis- und Persephone-mythos, sondern teilweise auch von der Ausbildung der jüdisch-christlichen Eschatologie, z. B. von der Lehre von dem Hervorgehen aus der Unterwelt nach der Höllenfahrt (Ps. 16) und der Auferweckung des Fleisches (nach Hiob 19, Ez. 37 und Jes. 26). Darüber an späterer Stelle⁷⁾; die Bedeutung der Sprache für das religiöse Denken, unter Berücksichtigung des Verhältnisses zwischen Phantasie und Verstand, sowie zwischen Traum und Wachen, würde eine besondere neue Hilfswissenschaft für die Religionsphilosophie erfordern.

Wir gehen also von der Voraussetzung aus: was innerhalb der ursprünglichen Entwicklung von Unsterblichkeitsideen als Schöpfung der Phantasie erscheint, das erweist sich entweder als unwillkürliches Produkt der stets schon irgendwie gegebenen Sprache, in Verbindung mit allen sonstgegebenen volkstümlichen Gebräuchen (Folklore), oder aber bereits als willkürliches Werk der Reflexion, als bewußt symbolisierende Allegorienbildung. Die erstere, namentlich das sprachliche Mißverständnis, kann allerdings ein Koeffizient in der Schaffung der Jenseitsideale sein; dann ist die Phantasie das Organ, die Sprache (und das Folklore) Stoff und Form des Werdens. Die letztere, die reflektierende Phantasie, wäre für sich nie imstande gewesen den Unsterblichkeitsglauben zu schaffen, den sie vielmehr als gegebenen schon vorfindet, um ihn dann je nach den Umständen zu variieren. Wenn das Welken und Wiederaufblühen der Pflanzen zu dem Gedanken führt, auch der Mensch werde wieder auferstehen, so ist das wirkende Motiv der beneidende Wunsch und die vergleichende

⁷⁾ Vgl. die nächste Abhandlung dieses sowie die Ausführungen des folgenden Heftes.

Reflexion: daneben, vielleicht als früheres, die Sprache, welche ja auch das Sterben als „Hinwelken“ oder mit synonymen Ausdrücken benannte. Hingegen die Phantasie leistete nur Hilfsdienste in der Ausgestaltung.

Aber wie steht es mit dem Wirken der sogenannten „Volksphantasie“? Und was hat man sich unter diesem Worte zu denken? Hat nicht die Volksphantasie aus der Naturanschauung vom Pflanzenleben z. B. den Persephonemythos hervorgebracht? Immerhin, aber im Bunde mit jenen mächtigeren Motiven. Die phantasiereiche Ausgestaltung des ursprünglichen Demeter- und Persephonemythos, wie sie in den eleusinischen Mysterien gepflegt wurde, ist bereits eine Umbildung der älteren orphischen Lehre von der Seelenwanderung und dem Eintritt in die Körperwelt als Strafe, und diese ebenfalls schon ethisch-didaktisch gerichtete Lehre setzt ihrerseits noch ursprünglichere Vorstellungsformen voraus.⁸⁾ Vielleicht giebt es eine Volksphantasie gar nicht, die etwas anderes wäre als eine der beiden genannten geistigen Funktionen. Was man früher als Ursache der Mythen- und Sagedichtung unter jenem Namen sich vorstellte, das existiert als solche besondere Kraft unseres Erachtens überhaupt nicht. In der Art, wie man in der Regel den Mythos entstanden dachte, ist er wahrscheinlich gar nicht oder höchstens ausnahmsweise entstanden. Der Mythos ist nicht die phantasievolle Einkleidung einer Idee, auch nicht bloß, wie Max Müller sich ausgedrückt hat, der Schatten, welchen die Sprache auf den Gedanken wirft, sondern das vielfarbig gebrochene Licht, welches der ursprünglich einfache Gedanke, wie er dem primitiven Sprachlaut immanent war, mittels des Prismas der sprachlichen Homonymie, Synonymie und derivativen Verdunkelung unwillkürlich hervorgebracht hat. Nicht eine „Kinderkrankheit“ ist der Mythos, wenigstens nicht immer, sondern mehr der gesunde Ausdruck kindlicher Naturanschauung, die Wirkung nämlich, welche innerhalb der kindlichen Vorstellungsformen dem zur Selbstfortspinnung anregenden Reiz des gesprochenen Wortes entstammte. Der „platonische

⁸⁾ Vgl. Thiemann, a. a. O. S. 5 ff.

Mythos“ vom Eros als Sohn des *πόρος* und der *πενία* ist nicht Mythos, sondern Allegorie, weil kein Produkt der Sprache oder des der Sprache immanenten Gedankens, sondern des freien reflektierenden Denkens. Handelt es sich, wie hier oder in der Verarbeitung des Hiob 19 gegebenen Gedankens zu dem Liede „Jesus meine Zuversicht“, um bewusste Umdichtung, so ist dies Sache des nachdenkenden Einzelnen; solche Phantasie ist nicht im strengen Sinne schöpferisch, sie bewegt sich in gegebener Vorstellungswelt und ihre Leistung ist der Wechsel im Arrangement. Besteht aber die Leistung des Einzelnen bloß in schärferer Ausprägung eines schon allgemein vorherrschenden Vorstellungsgebildes, das seinerseits als ahnungsreiche Komposition der phantasievoll wirkenden „Volksseele“ charakterisiert werden mag, so muß man hier erst recht unterscheiden zwischen jener formalen Arbeit des Einzelnen und diesem sinnigen Fortspinnen gegebener Anschauungsbilder, an welchem viele Unbekannte mitgewirkt haben mochten. Aber solches Fortspinnen ist darum noch kein Schaffen. Wenn z. B. das längst vorhandene, in vielen Religionen sich findende Anschauungsbild vom „Baume des Lebens“ von vielen unbekannten Gliedern des Volksganzen zur bestimmteren Vorstellung des Unsterblichkeitsbaumes, dessen Frucht dem Genießenden „ewiges Leben“ gewähre, fortgebildet wurde (Gen. 2, 9; 3, 22; vgl. Sap. Sal. 3, 23), so mag es wohl sein, daß derjenige, der endlich dem Gedanken definitives Gepräge gab, lediglich anzuknüpfen brauchte an volkstümlich schon Gegebenes: aber hat in diesem Falle die Volksphantasie den Unsterblichkeitsglauben hervorgebracht? Der entscheidende Punkt im Fortschritt von der Metapher „Lebensbaum“ zum Ideal des „ewigen Lebens“ ist die Konzeption des Ewigkeitsgedankens; und dieser entspringt entweder aus mächtigen praktischen Beweggründen des Willenslebens oder aus verstandesmäßiger Reflexion; nicht aus der Phantasie, welche mit ihrer associierenden Thätigkeit sich innerhalb des Rahmens gegebener Anschauungsgebilde hält, falls sie nicht von der Sprachform darüber hinausgedrängt wird. Daß eine in der Wirklichkeit nicht gegebene, disparate, zweite Welt existiert, ist, wie wir sehen werden, überwiegend eine Erfahrung des Traumlebens.

In der Verwertung der Traumerlebnisse zur Erläuterung der Ideen von einem höheren Dasein berühren sich die idealsten Denker mit den nüchternsten Empirikern. Nicht bloß im Vedanta und in der Kabbala, sondern bei tieferen spekulativen Denkern wie Hieronymus Cardanus, Franz v. Baader und Schopenhauer werden dem Leben des Traumes Aufschlüsse über das übersinnliche Gebiet zugemutet; selbst Aristoteles und Leibniz waren einer derartigen Betrachtung nicht abgeneigt. Was G. H. v. Schubert, Splittgerber, Maxim. Perty, du Prel, Maury auf diesem Gebiet gesammelt und zu Tage gefördert haben, dürfen wir als bekannt voraussetzen.⁹⁾ Nur ist der Unterschied hervorzuheben, daß das einfache Naturkind aus der Analogie des einzelnen Traumerlebnisses mit besonderen Zügen aus dem Leben der Wirklichkeit Schlüsse zieht, ohne jegliches Bewußtsein um die prinzipielle Tragweite oder um die theoretische Begründung solches Schlußverfahrens, während der spekulative Denker die Thatsache des Traumlebens im ganzen wegen seiner Ähnlichkeit mit dem wachen Leben überhaupt zum Ausgangspunkt der Analogieenbildung wählen wird. Die psychische Grundlage ist bei beiden dieselbe, auch dann, wenn man in rein realistischer Weise den Übergang vermittelt denkt, wie Swoboda meint: „Die durch frische Eindrücke erregten Zellengruppen des Gehirns wirken mechanisch auf benachbarte Nervenzellen, mit welchen sie durch zahllose Nervenfasern verbunden sind, und durch diese Selbstbewegung treten die absonderlichsten Zusammenschlüsse von Vorstellungen auf.“ „Wirkliches wird als belebt, Erträumtes als gegenständlich gedacht.“¹⁰⁾

Auf dem Gebiet der Anthropologie und Religionsgeschichte haben besonders Bastian und Tylor die allgemein-religiöse Bedeutung des Traumes verarbeitet, jener

⁹⁾ M. Perty, Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur. 2. Aufl. 1872. G. H. v. Schubert, Ahnen und Wissen, 1847. Splittgerber, Schlaf und Tod. Schopenhauer, Parerga I, 215. Radestock, Schlaf und Traum, 1879. Du Prel, Philos. d. Mystik. Maury, Le sommeil et les rêves, 1878.

¹⁰⁾ Swoboda, Der Seelenwahn (Krit. Gesch. d. Ideale I) 1886, S. 70.

in mehr eklektischer Objektivität, dieser mit bestimmter Tendenz kombinierend.¹¹⁾ Dafs aber gerade der Unsterblichkeitsglaube zum grofsen Teil dem Traumleben entstammt, darauf hat man bisher wenig geachtet. Nur bei Peschel¹²⁾ finde ich eine fast zu uneingeschränkte Behauptung dieses Kausalnexus. Und doch sind gerade für diese Ableitung nicht blofs zahlreiche psychologische Thatsachen anzuführen, sondern mancherlei religionsgeschichtliche Belege vorhanden. Jeder Träumende führt ein Leben, welches aufserhalb seines wachen Daseins zu liegen scheint. Von den elementarsten Traumphantasieen, in denen ganz irdisch geartete Bilder vorgespiegelt werden, bis zu dem „Entzücktwerden in den dritten Himmel,“ dessen Erinnerung die Frage offen läfst, ob man in oder aufser dem Leibe gewesen,¹³⁾ weist das Traumleben als seinen Grundzug die momentane Überzeugung von der Wirklichkeit eines Daseins auf, welches nicht das alltägliche ist. Wir haben in einer anderen Welt gelebt, wir haben aber auch mit Personen dort verkehrt, welche für die irdische Daseinsform schon hingeschwunden sind. Die Verstorbenen erscheinen als wiederum lebendig, und der Moment des Erwachens gleicht einem Zurücktreten aus einer anderen Welt in die gegenwärtige des realen Daseins. Dieser einfache psychische Bewußtseinsvorgang hat thatsächlich dem Unsterblichkeitsglauben Nahrung gegeben.

Zunächst gehört dahin die weitverbreitete Vorstellung

¹¹⁾ Bastian, Beiträge zur vergleichenden Psychologie, 1868. Tylor, Anf. d. Kultur, I, 423ff.; II, Kap. 13, S. 74ff., der jedoch die Traumtheorie nicht scharf abgrenzt gegen die zwei nach seiner Meinung maßgebenden Ansichten: die „Fortsetzungstheorie“ und die „Vergeltungstheorie“, zu denen er noch eine „Mittelform“ annimmt. Aber Tylor bringt so reichliches Material, dafs die Lektüre dieses Buches genügt, um die Tragweite des Traumlebens für unser Problem zu ermessen. Auch Lubbock, Origin of civilisation, (deutsch 1875), schreibt dem Traummotiv grofsen Einfluß zu. (S. 178ff.)

¹²⁾ Peschel-Kirchhoff, Völkerkunde, 1881, S. 259: „Traumerscheinungen sind es wohl immer gewesen, welche den ersten Gedanken an eine Unsterblichkeit wachriefen.“ Nach Gloatz I, § 15, S. 105 hätte Darwin eine ähnliche Meinung gehabt.

¹³⁾ 2. Kor. 12.

von nächtlichen Wanderungen der schlafend-träumenden Seele. Nicht nur von rohen Naturvölkern wird berichtet, daß man glaube — wie Wilson dies von den Guinea-Negern, Cranz dasselbe von den Grönländern erzählt¹⁴⁾ —, die Seele verlasse nachts den Leib, „um auf die Jagd, zum Tanz oder zum Besuch zu gehen,“ sondern in manchen Volksgebräuchen und Sagen der Kulturvölker hat sich eine entsprechende Anschauung erhalten. Noch heute existiert der Volksbrauch, vor dem Umdrehen eines Schlafenden zu warnen, damit die heimkehrende Seele den Rückweg nicht verfehle.¹⁵⁾ Von dem skandinavischen Häuptling Ingimund wird erzählt, daß er drei Finnen drei Nächte lang in eine Hütte sperrte, damit ihre Seele nach Island wandere und ihm von dort Kunde bringe, was denn auch geschah.¹⁶⁾ Dahin gehört auch die Sage von Hermotimus, die Plinius und Lucian erzählen, wonach die prophetische Seele jenes Mannes von Zeit zu Zeit ausging, um ferne Gegenden zu besuchen, bis schließlich seine Frau einmal seinen leblosen Körper auf einem Scheiterhaufen verbrannte, so daß die arme Seele bei ihrer Heimkehr ihre Wohnung nicht wieder vorfand.¹⁷⁾ In dem letzterwähnten Beispiel tritt wenigstens schon ein äußerlicher Zusammenhang zwischen dem Glauben an die Traumwanderung der Seele und der Vorstellung von einem Überleben des Gestorbenen hervor. Denn wo bleibt die aus dem Leibe entwichene Seele, wenn nicht im Reiche der abgeschiedenen Seelen überhaupt? — Einleuchtender aber ist die direkte Entstehung der Vorstellungen vom Fortleben aus dem Inhalt derjenigen Träume, in welchen Verstorbene uns lebendig erscheinen. Dieser direkte Zusammenhang kommt zum Ausdruck in Sitten und Gebräuchen, wie denen der Karenen, von welchen Bastian erzählt.¹⁸⁾ Der Karene spannt in

¹⁴⁾ Wilson, Westafrika, 395. Cranz, Historie von Grönland, 1765, S. 257. Vgl. Tylor I, 433—448, und als Beleg, wie sich daraus der Unsterblichkeitsglaube entwickelt hat, II, 76—83.

¹⁵⁾ Dasselbe erzählt von den Bewohnern von Luzon Bastian Der Mensch in d. Gesch. II, 319.

¹⁶⁾ Tylor I, 432.

¹⁷⁾ Plin. VII, 53; Luc. Hermotimus und Muscae encom. 7.

¹⁸⁾ Östl. Asien, I, 143 f.; II, 388 f. 418; III, 266. Tylor I, 434, 468 führt noch die Spezialabhandlungen von Mason (Journ. As. Soc.

seinen birmesischen Wäldern Fäden quer über den See, weil er aus dem Traumleben wahrgenommen hat, daß andernfalls die Geister, mit denen er im Traume verkehrte, das Wasser nicht überschreiten können. — Wenn die Zulukaffern von Verstorbenen träumen, bringen sie ihnen ein Opfer, um sie zu beruhigen;¹⁹⁾ Träume sind ihnen „Vermittler zwischen Diesseits und Jenseits.“ Sie glauben, die Geister ihrer verbliebenen Väter und Brüder leben noch, weil sie ihnen im Traum erscheinen; „infolge derselben Gedankenverbindung“ existieren ihre Großeltern nicht mehr.²⁰⁾ „Frage den Neger, wo der Geist seines Großvaters sei; er wird dir antworten: ich weiß es nicht, er ist nicht mehr vorhanden. Forschest du nach dem Geiste seines Vaters oder Bruders, der gestern starb, dann ergreift ihn Angst und Entsetzen; er wähnt, derselbe weile an der Stätte, wo der Körper ruht, und viele Stämme verlegen ihr Lager unmittelbar nach dem Tode eines Stammesgenossen.“²¹⁾ Daß die Vorstellungen, auf welche solche Gebräuche schließen lassen, im Volksglauben tief gewurzelt sein müssen, ist klar; sie finden eben ihre unerschöpfliche Quelle in den Erlebnissen lebhafter Träume und in dem Reiz, sich dieselben immer von neuem zu vergegenwärtigen und womöglich neue derartige Erlebnisse herbeizuwünschen. Dieser Reiz des Traumlebens hat schon auf niederer Kulturstufe zu künstlicher Erzeugung des ekstatischen Zustandes geführt. Vom turanischen Schamanen, vom grönländischen Angekok, ja selbst vom australischen Medizinmann wird verlangt, daß er sich über seinen Beruf legitimiere, indem er die Seele mittels künstlicher Ekstase in ferne Gegenden wandeln läßt und von dort — namentlich von den Seelen der Verstorbenen — Kunde bringt. Was aber

Bengal. 1865, II, 196—202) und Crofs (Journ. Americ. Orient. Soc. IV, 307) an.

¹⁹⁾ Gloatz I, 558.

²⁰⁾ Callaway, The Religious System of the Amazulu, 1860.

²¹⁾ Lubbock, Entst. d. Civilis. 195f. (nach du Chaillu). — Demselben psychologischen Nexus entspringt es, wenn bei unsern heutigen Spiritisten die scheinbar umgekehrte Praxis herrscht; sie citieren nur die Seelen fernerstehender Verwandten, z. B. der Großeltern, nicht die der Eltern, [Kinder, Geschwister, weil ihnen die Pietätspflicht und die frische Erinnerung dies widerrät.

diesen berufsmäßig obliegt, dazu muß ein jeder mindestens die Fähigkeit haben. Die Neuseeländer meinten, die träumende Seele entferne sich aus dem Leibe und kehre wieder zurück, nachdem sie ins Totenreich gewandert, um sich mit ihren Freunden zu unterhalten.²²⁾ So führt das Traumleben unmittelbar zur Vorstellung von einem Totenreich. — Wie verschlungen manchmal die Wege sind, auf welchen das Traumerlebnis zum bleibenden Phantasiebild wird, zeigt die von Jak. Grimm in der „Deutschen Mythologie“ erzählte Sage vom König Guntram: der König, ermüdet, schläft auf dem Schoße seines treuen Dieners ein; der Diener sieht, wie aus des Königs Munde ein Tier gleich einer Schlange auf einen Bach zugeht, den es nicht überschreiten kann. Jener legt sein Schwert über das Wasser; das Tier läuft darüber hin und jenseits in einen Berg. Nach einiger Zeit kehrt es auf demselben Wege in den Schlafenden zurück. Dieser erwacht und erzählt, wie er im Traum über eine eiserne Brücke in einen mit Gold gefüllten Berg gegangen sei.²³⁾ — Man könnte zwar auch diese Sage in der Weise, wie dies neuerdings im Anschluß an Kuhn und Bastian F. W. Schwartz²⁴⁾ versucht hat, mit dem mythologischen Gebilde des Wolkenberges, in dem der Drache des Blitzes verschwindet, in Verbindung bringen. Zweifellos liegt aber in unserem Falle eine formelle Verknüpfung zwischen wirklichem Traum und geträumter Wirklichkeit vor, eine Kombination, die um so auffallender ist, als sie sich unverändert in jener Fassung der Sage erhalten hat, die der Unterscheidung zwischen Traum und Wirklichkeit bereits einen klaren Ausdruck giebt.

Hier verdient ferner die Zweiseelentheorie Erwähnung, wie sie Bastian noch neuerlich wieder als ursprüngliche und allgemein verbreitete Vorstellung ausführlich dargelegt hat.²⁵⁾ Wenn eine Seele abgeschieden ist, so suchen die

²²⁾ Taylor, New-Zealand, 104, 184. Vgl. Tylor I, 434.

²³⁾ Deutsche Mythol., S. 1036.

²⁴⁾ Schwartz, Prähistorisch-anthropologische Studien, 1884, bes. S. 381 ff. und schon in dem Progr. 1858 (die altgriechischen Schlangengottheiten), ebend. S. 49 ff.

²⁵⁾ In dem bereits erwähnten Vortrage im „Museum für Völkerkunde“ in Berlin (1893).

Angehörigen nach der entschwundenen, die doch irgendwo geblieben sein muß, in der Hütte, im Walde, in der Luft. Sie finden sie nicht, nur in der inneren Welt des Gedächtnisses lebt der Verstorbene fort; man sieht ihn, namentlich im Traum, ohne die störende Korrektur der Sinnenwelt, so wie er war, wie er sprach, wie er aß und trank. Und sollte dieser Unterschied zwischen Wachen und Traum nicht selbst auf einen Unterschied im Wesen des Verstorbenen deuten? Vielleicht bestand er selbst aus zwei Seelen, deren eine körperhaft war und mit dem Körper unterging, während die andere, welche dem Überlebenden im Traum erscheint, fortlebt. Oder es wird nur an eine Seele gedacht, die aber in doppelter Form, in körperhafter und in unkörperlicher, existierend vorgestellt wird. Nach heutigem mohammedanischen Volksglauben schwebt die Seele in der GröÙe einer Biene körperhaft einige Zeit über dem Leichnam des Abgeschiedenen, ehe sie in den Himmel steigt.²⁶⁾

Diese Vorstellung von einem zweiten Ich, nicht unähnlich der gegenwärtig von du Prel, M. Dessoir²⁷⁾ und anderen Psychologen und Theoretikern des Hypnotismus vertretenen Theorie des „Doppelich,“ ist auch in der Kulturwelt uralt; sie ist recht eigentlich die althellenische Vorstellung, auf welcher die Jenseitslehren der homerischen Zeit fußen.²⁸⁾ Wenn Pindar singt: „Der Leib folgt dem Tode, dem allgewaltigen; lebendig aber bleibt das Abbild (*εἰδωλον*) des Lebenden — denn dieses allein stammt von den Göttern; es schläft aber, wenn die Glieder thätig sind, aber dem Schlafenden oft im Traum zeigt es Zukünftiges“:²⁹⁾ so giebt der lyrische Dichter einer späteren Zeit einen reflexionsmäÙigen Abdruck dessen, was als älterer Glaube noch im Volksbewußtsein fortlebte. Ein Spiegelbild des wachen Ich ist das träumende Ich: und schöner ist

²⁶⁾ Nach einem Vortrage des Missionars Dr. Büttner in der Berliner „Theologischen Gesellschaft“ i. J. 1890.

²⁷⁾ M. Dessoir, Das Doppelich, 1890. Du Prel, Das hypnotische Verbrechen und seine Entdeckung, 1891. Vgl. Gerber, Das Ich als Grundlage unserer Weltanschauung, 1893, 210 ff.

²⁸⁾ Rohde, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der alten Griechen, I, 1890.

²⁹⁾ Pindar, Fragm. 131.

oft im Traumbild das Leben als in Wirklichkeit. So sind aber auch die Götter ein Spiegelbild vom Wesen und Leben des Menschen; sie, die frei von Kummer ein ideales Dasein leben, sind das Spiegelbild der homerischen Helden, der *ἄριστοι* und *κράτιστοι*, für welche die Welt vornehmlich da ist;³⁰⁾ und auch derjenige, welcher der Missethat und des allenthalben drohenden Elends sich bewußt ist, sucht es sich in dieser Welt möglichst behaglich einzurichten; der Tod kümmert ihn wenig. Dieser ist das unvermeidliche Verhängnis, das dem lieben Leben im Sonnenlichte ein Ende macht. Die Seele aber, das zweite Ich, die Psyche, da sie nicht ganz untergehen kann, führt dann ein schattenhaftes Dasein: *ψυχή* enteilt in das Haus des Aides. Gleichwohl besteht ein Unterschied zwischen der Meinung des Pindar: „denn dieses allein stammt von den Göttern,“ und der homerischen Ansicht. Die Psyche ist bei Homer nicht der Mensch selbst, etwa sein Geist im Sinne des „Prediger Salomo“;³¹⁾ sie ist aber nicht bloß der Schatten des Menschen; vielmehr finden sich beiderlei Aussprüche bei Homer, solche, wonach der Leib das wahre Selbst ist, und solche, wonach die *ψυχή* es ist, ersteres z. B. II. I, 3 f. (*αὐτοὺς δὲ ἐλώρια τεῦχε κύνεσσιν*), XXIII, 105 ff.; letzteres XXIII, 244 (*εἰς ὃ κεν αὐτὸς ἐγὼν Ἄιδι κ[λ]εύθωμαι*), XV, 251, XIV, 456; also ähnlich wie im paulinischen Ideenkreise des N. T.s Charakteristikum der persönlichen Realität, des *αὐτὸς ἐγώ*, bald die materielle Leiblichkeit ist (Luk. 24, 39 ff.), bald die geistig-sittliche Subjektivität in scharfem Gegensatz zu der *σὰρξ* des sterblichen *σῶμα* (Röm. 7, 24). Während aber hier die geistige Existenz, welche das Grab überwindet, in jedem Falle als die mächtigere, wirksamere, gelegentlich auf das Diesseits zurückwirkende (Luk. 16, 27 ff.) Potenz vorgestellt wird, so übt der homerische Doppelgänger im Hause des Aides keine Rückwirkung auf das Reich des Sichtbaren; „sie alle sind versammelt dort unten, fern von den lebenden Menschen; Okeanos und Acheron trennt sie von uns, der Gott selbst, der unerbittliche Thorhüter, hält

³⁰⁾ Vgl. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*; Vorspiel einer Philos. d. Zukunft, 1886.

³¹⁾ Cohel. 12, 7; vgl. Sap. Salom. 2, 3.

sie fest.“ Erst durch Bluttrinken werden die Seelen wieder aufnahmefähig für Eindrücke von der Oberwelt; es giebt sonst keine Vermittelung, „das Dort wird niemals Hier,“ — wenn es auch zu viel gesagt sein mag, wenn Erwin Rohde urteilt, nicht nur die Vorstellung von Hermes, dem Seelengeleiter, sei eine spätere Einfügung in die Odyssee, sondern auch die märchenhafte Visite, welche Odysseus in der *Nekyia* den Hingeschiedenen abstattet, sei als eine Ausnahme zu betrachten.³²⁾ Denn wenn die *Kῆρες* (Od. XIV, 207), welche die Seelen in den Hades geleiten, ursprünglich selbst abgeschiedene Seelen und dann erst zu Hadesdämonen geworden sind, so zeigt sich doch in solchen Vorstellungen ein Mitwirken einer allgemein verbreiteten³³⁾ Vorstellung von dem „Nachsichziehen“ verwandter Seelen. Aber es fehlen den Seelen dort unten alle Geistes- und Willenskräfte und bewußtlos oder in dämmerndem Halbbewußtsein dehnen sie ihr Scheinleben nutzlos dahin, ohne Zeitmaß, ohne Entwicklung: ein Spiegelleben, entsprechend dem, was das Bewußtsein der Überlebenden über die Abgeschiedenen vorstellt. Liegt da nicht der Gedanke nahe, daß für diese Vorstellung von dem traumähnlichen Leben, welches die Seele im Jenseits führt, das diesseitige Traumleben der Nachlebenden die Ursache gewesen ist? Die Seele selbst erscheint in der Wirklichkeit nicht mehr, und wenn der Leichnam verbrannt ist, so soll sie selbst im Traume den Überlebenden sei es garnicht sei es seltener und weniger lebhaft erscheinen: sollte diese Meinung nicht den Grund haben, daß mit der Vorstellung von der Thatsache der Zerstörung des Leibes auch ein Nachlassen der Traumerscheinungen Verstorbener einzutreten pflegte? Im Homer wenigstens ist kaum die Rede von Nachtgespenstern und heimsuchenden Dämonen; was am Schlusse der Odyssee von den Freiern erzählt wird, daß kurz vor ihrem Ende der helllichtige Wahrsager ihre Seelen schweben sieht als *εἰδωλα* in Halle und Vorhof, ist wahrscheinlich ein Einschiebsel von später Hand und verdankt seinen Ursprung

³²⁾ Vgl. Preller I, 640. Teuffel in Paulys Realencykl. IV, 164 ff.

³³⁾ S. o. S. 56.

vielleicht nur dem sprachlichen Ausdruck, daß der Seher im Traum das Künftige vorausschauet. Das Künftige ist in diesem Falle das Ableben der dem Tode Geweihten; was der Traum auf dieser Stufe über das Jenseits als solches aussagt, ist dürftig genug: nur in schattenhaften Umrissen tritt der Glaube an ein irgendwie thatsächliches Vorhandensein eines jenseitigen Nachlebens als Ergebnis der Traum-erfahrung hervor. Dem Inhalt der Traumerfahrungen kann erst dann größere Bedeutung beigemessen und weitergehende Aufklärung über die Beschaffenheit der jenseitigen Existenz abgelauscht werden, wenn das träumende Ich, wie dies bei Pindar der Fall ist, als das wahre Ich angesehen wird. Und mit diesem Fortschritt in der Würdigung des Traumlebens mag der parallele Fortschritt in den Jenseitsanschauungen bei den alten Griechen zusammenhängen, welchen wir weiter unten (im vierten Abschnitte) betrachten werden.

Daß ein solcher Parallelismus in der Entwicklung der Traumtheorie einerseits und des Jenseitsglaubens andererseits statthat, das kann man sogar an der Geschichte der Würdigung des Traumes in einem Volke, in welchem der Unsterblichkeitsglaube erst spät über die unvollkommensten Anfänge hinausgekommen ist, beobachten: im Volke Israel. In den älteren Zeiten spielte die Traumdeutung eine hervorragende Rolle, wie die Schätzung der Deutekunst des Joseph (Gen. 40 und 41) und der Gideon betreffende Traum des Midianiters beweist (Richt. 7). Später führte vergleichende Reflexion die Bedeutung des Traumes auf ein bescheideneres Maß zurück; die Auszeichnung des Mose besteht nach dem jüngeren Elohisten darin, daß Gott nicht, wie zu anderen, durch Träume zu ihm redet (Num. 12). Ernstliche Zweifel an der Zuverlässigkeit der Träume und an dem Offenbarungscharakter derselben überhaupt spricht bereits der Deuteronomiker (C. 13), desgleichen Jeremia (C. 23) aus; und endlich geht das skeptische Mißtrauen so weit, daß die Träume als Hindernis der Vernunft, als Bild der Verwirrung, ja als Wirkung geistiger Verirrung angesehen werden: Träume sind Schäume, das Wertlegen auf Träume ist das Gegenteil der wahren Frömmigkeit (Pred. Salom. 5). Und doch, nach-

dem gerade im Coheleth neben dem Wertlegen auf echte Gottesfurcht zugleich mit der Verachtung des Traumlebens ein ernstlicher Zweifel an der persönlichen Unsterblichkeit laut geworden war, finden wir kurze Zeit nachher, im Danielbuche, beides in vollster Blüte: den Glauben an das persönliche Wiederaufleben nach dem Tode und eine hervorragende Schätzung der Erfahrungen des Traumlebens. Und dasselbe gilt von einem Teil der nachkanonischen sowie der neutestamentlich-christlichen Litteratur. Ja, man kann ein ähnliches Korrelatverhältnis in der Geschichte des philosophischen Denkens verfolgen; man denke an Leibniz, Berkeley, Baader einerseits, an Locke, Hume, Schleiermacher andererseits. Ausnahmen kommen vor: so Kants Ablehnung der „Träume eines Geistersehers“ neben seinem praktischen Vernunftpostulat der Unsterblichkeit, dem es indessen an theoretischer Folgerichtigkeit gebricht; so umgekehrt Schopenhauers Theorie von der über Zeit und Raum erhabenen Natur des Weissagetraums — neben seinem naturalistischen Individuationsprinzip: aber in Schopenhauers System wäre der persönliche Unsterblichkeitsglaube konsequenterweise heimatsberechtigt, falls dieser Denker mit dem Gedanken von der Ewigkeit der Idee Ernst gemacht hätte; denn er sagt einmal, daß jede menschliche Individualität infolge ihrer persönlichen Einzigartigkeit eigentlich eine Idee für sich darstellt.

Auch vom Standpunkt einer rationellen Lebensansicht sollte der Wert des Traumlebens, im ganzen, auch des einzelnen Traumerlebnisses für sich, nicht unterschätzt werden. Namentlich sittliche und religiöse Wahrheiten treten oft im Traumzustande mit gröfserer Klarheit vor die Seele als im Wachen. Und auch die Wahrnehmung objektiver Realitäten im Traume ist keineswegs blofs ein Widerschein des wachen Bewußtseins, sondern kann als selbständiges Innenleben, als Selbstbesinnung auf die wesenhaftere Welt des inneren Seins aufgefaßt werden. Dieser Gedanke ist spekulativer Art und hat scheinbar mit der Ableitung der Jenseitsvorstellungen nichts zu thun. Aber das Ahnungsvolle, was dem Gedanken aus der Traumphantasie entgegenblitzt, — es ist dasselbe Motiv, von dem schon das primitive Volksbewußtsein sich

ergriffen fühlte. Gewiß sind für die genetische Erklärung der Unsterblichkeitsideen die naiven Reflexe des Volksglaubens ertragreichere Quellen als die Gedankengänge spekulativer Denker, die sich der bereits gewordenen Anschauungen bemächtigen, um sie mit dogmatischer oder kritischer Auslegung zu analysieren. Aber auch die Spekulation ist nicht so ganz ohne Erfolg bemüht gewesen, den Wahrnehmungen des Traumlebens eine tiefere Bedeutung abzugewinnen, als daß diese zu bloßen Illusionen und Imaginationen herabgesetzt werden dürften. Ob man nun der Annahme Leibnizs von den fensterlosen Monaden — welche eben nur ein Traumleben führen — huldigt, oder Schopenhauers Ansicht von dem stellvertretenden Funktionieren des Traumvorganges für das wache Bewußtsein — in der Art, wie eine eiserne Hohlkugel sowohl von innen wie von außen glühend gemacht werden könne, — oder ob man Berkeleys dogmatischem oder Kants kritischem Idealismus huldigt: — in jedem Falle bleiben die ernsthaften Untersuchungen über die Schwerunterscheidbarkeit des Traumes vom Wachen, wie sie (vor Schopenhauer) am klarsten von Descartes in den *Meditationes* und von J. G. Fichte in der „Bestimmung des Menschen“ angestellt worden sind, auch für unsere Frage von Belang.³⁴⁾ Soweit bloß die Empfindung spricht, bleibt selbst dem nüchternsten Empiriker der lebhafte und ahnungsvolle Traum ein Bote aus einer anderen Welt. Der Traum hat sogar vor den sonstigen Phantasiethätigkeiten den Vorzug einer gewissen Unmittelbarkeit und Objektivität; denn „objektive“ Realität ist nach Descartes etwas anderes als wirkliche oder „formale Realität.“ Bemerkenswert ist, daß jenes Elihuwort, welches die Hoffnung auf Befreiung vom Tode zum Gegenstande hat (Hiob 33, 23 f.), an den Traumzustand anknüpft und die Wahrnehmungen des Träumenden als Mittel der Selbstbesinnung, als von Gott gegebene Winke charakterisiert, bei sich selbst Einkehr zu halten,

³⁴⁾ Vgl. über Descartes, Leibniz, Berkeley, Hume, v. Kirchmann u. a. die interessante Darstellung von A. d. Siegfried, *Radikaler Realismus*, 1892. (Siegfried sucht nachzuweisen, daß lediglich die Fähigkeit der Zeitmessung den Unterschied der Wirklichkeit vom Traume beweist).

um sowohl die Verfehlungen der Vergangenheit als auch jegliches eitle und frevelhafte Vorhaben im rechten Lichte zu schauen.³⁵⁾

Und dennoch wird das Endurteil der wissenschaftlichen Erkenntnis dahin lauten: soweit der Traum dem Wachen entspricht, bietet uns dieses die weitere Aussicht; soweit nicht, unterliegen seine Gebilde dem Verdacht des *circulus vitiosus*: die Seele glaubt wahrzunehmen, was sie mit Hilfe ihrer unbewußten Phantasie sich einbildet; und ihre Einbildungskraft reproduziert den Stoff, den die wachende Seele wahrgenommen hatte. Sind doch inhaltlich die Anschauungsobjekte des auf das Transcendente bezüglichen Traumlebens durchweg irgendwie der Wirklichkeit entlehnt. Lubbock erzählt von den Fidschi, daß sie den Blick in den Spiegel oder ins Wasser als Einblick in die Welt der Geister erachten;³⁶⁾ und Tylor sagt mit Recht: indem der träumende Mensch sich wie ein Kind im Spiegel betrachtet und sein zweites Selbst erblickt, geht er williger auf die Lehren dieses als auf fremde ein.³⁷⁾ Als Beleg dafür, daß diese Bevorzugung des Selbsterfahrenen schon auf niederem Kulturstandpunkt mit Bewußtsein geübt wird, kann die Thatsache geltend gemacht werden, daß gerade manche schamanischen Zauberer an den Weissagungstraum ausdrücklich die Anforderung stellen, daß nur schon Gesehenes geschaut werden dürfe. Freilich, selbst bei dieser Auffassung darf man zugeben, daß aus den Traumvorstellungen ein sittlicher Gewinn resultieren kann. Die Form der Traumvorstellung als geträumter kann gegenüber der Vorstellungsart des

³⁵⁾ Die Stelle greift auf die Rede des Eliphas 4, 12 ff. zurück, wo zwar der Ausdruck חֲלֹם nicht vorkommt, aber ein ähnlicher Zusammenhang vorliegt. „Zu mir stahl sich ein Wort, und mein Ohr vernahm ein Geflüster davon. In dem Gedankengewirre aus Nachtgesichten, wann tiefer Schlaf die Menschen befällt, kam mich Schauer an und Zittern und durchschauerte die Menge meiner Gebeine, und ein Wehen zieht an mir vorüber, — es sträuben sich meine Haare leibhaftig; es steht — sein Aussehen kann ich nicht erkennen — ein Gebilde vor meinen Augen, ein Säuseln und eine Stimme höre ich: „Ist ein Mensch gerecht vor Gott“ —?“ u. s. w.

³⁶⁾ Entstehung der Civilisation, S. 182.

³⁷⁾ II, 48.

gewöhnlichen Alltagslebens das bessere Selbst des Träumenden zum Ausdruck bringen; der bloß idealisierende Charakter des Traums braucht nicht ohne Wahrheit zu sein. Dem Inhalte nach richten sich jedoch die Vorstellungen vom „Lande der Seligen“ durchaus nach den volkstümlich beschränkten Idealen. Die Rothäute besuchen im Traume ihre herrlichen Jagdgelände; der Tonganese seine schattige Insel Bolotu, der Hellene schaut die elysäischen Gefilde, der Germane träumt sich in die seligmachende Walhall hinein mit ihrem Wechsel zwischen blutigen Schlachten und Zechgelagen.³⁸⁾ Auch die jüdischen und christlichen Vorstellungen vom Jenseits enthalten, soweit nur die Einbildungskraft in betracht kommt, kein Moment, das nicht historisch bedingt und angebahnt wäre durch konkrete und manchmal zufällige Anlässe. Eine traumhafte Doublette des irdischen Lebens ist, wie auch Schwally hervorhebt, die Jes. 14, 9 ff. angedeutete Perspektive in die Existenz jenseits des Grabes.³⁹⁾ Zufällig, das heißt nicht im Wesen der Sache liegend, können wir es auch z. B. nennen, wenn nach rabbinischem Glauben Palästina als das heilige Land der Ort der Auferstehung sein wird;⁴⁰⁾ oder wenn der Ort der Seligen, das Paradies, nach vielen Mythologien in den Westen, das Gebiet des Sonnenniederganges, nach der jüdischen Vorstellung dagegen, entsprechend der Hinwendung zum Aufgang der Sonne im Gebet, in den Osten verlegt wird.⁴¹⁾ Zufällig ferner, wenn in der katholischen Eschatologie und in den Träumen der frommen Katholiken gerade die Jungfrau Maria eine besondere Rolle spielt. Zwar bleibt zu beachten, daß hier der Begriff des Zufälligen von dem der gesetzmäßigen Regelmäßigkeit und der Notwendigkeit *sensu latiori* schwer zu trennen ist. Finden wir doch, daß allenthalben unter gleichen oder doch ähnlichen Formen jene scheinbar zufälligen Analogieenschlüsse wiederkehren, welche den Glauben an das Fortleben schon voraussetzen

³⁸⁾ Weitere Beispiele bei Tylor II, 76, 77.

³⁹⁾ Fr. Schwally, Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel und des Judentums, 1892.

⁴⁰⁾ Wünsche, J. f. prot. Th. 1880, S. 374.

⁴¹⁾ Buch Henoch 32, 2. 3. Gröbler, S. 670, 696 ff.

und nun die Idee einer Wiederbelebung veranschaulichen, indem sie an gewohnte Naturvorgänge namentlich des Sonnenlaufes, der Jahreszeiten, des Winterschlafs der Pflanzen und Tiere, der Verpuppung und insonderheit an das Bild des nächtlichen Schlafes und des darauf folgenden Erwachens anknüpfen. Solche naturgemäßen Analogieen, wie sie einer schon im Jenseitsglauben gereiften Einbildungskraft als Anknüpfungspunkte dienen, haben einen internationalen und religiös universellen Charakter, weil sie auf spontaner Natursymbolik und gleichmäßiger Beobachtung des Alltäglichen beruhen. Das Bild vom verwesenden Samenkorn, wie es 1. Kor. 15 und in Schillers „Glocke“

„Noch köstlicheren Samen bergen wir trauernd in der Erde Schofs Und hoffen, daß er aus den Särgen erblühen soll zu schönern Los“ angewendet wird, findet sich schon in der hellenischen wie in der vorchristlich-jüdischen Allegorese. Aber auch solche Allegorieen sind in der Unmittelbarkeit ihrer Analogie nicht ohne Willkür. Tag und Nacht, Aufgang und Untergang der Sonne fallen nicht ohne weiteres zusammen mit menschlichem Wachen und Schlafen, Tagesleben und nächtlichem Träumen. Jeder Naturvorgang bietet der symbolisierenden Phantasie nicht bloß einen bestimmten, notwendigen, sondern gar mannigfachen Anlaß zu sinnbildlicher Verwertung. So wenn z. B. in den Begriff der schließlich alles heilenden, läuternden, umschmelzenden Kraft des Feuers⁴²⁾ zugleich so heterogene Elemente einfließen, wie das Bild der Vernichtung,⁴³⁾ das Bild der schmerzhaft brennenden und endlos, also ohne Vernichtung quälenden Wirkung nach Jes. 66: „da ihr Wurm nicht stirbt und ihr Feuer nicht verlischt,“ — und endlich die für das Auge abscheuliche Glut im Stil des schaudererregenden Hexenbreugels, das gräßliche „Finsterfeuer“ im Sinne der Jakob Böhmeschen Mystik. Diese letztgenannte Anschauung bietet wiederum

⁴²⁾ *Quod ferrum non sanat, ignis sanat.* Vgl. Sach. 13, 9; Mark. 9, 43 ff. (wo de Wette die Idee eines Läuterungsfeuers vermutet); Luk. 3, 16. 17. Anders gemeint ist Amos 4, 11, vgl. 3, 12; 1. Kor. 3, 15 und auch wohl Jud. v. 23.

⁴³⁾ Luk. 3, 17, zu vergleichen mit dem drohenden Refrain Amos 1. u. 2.

eine seltsame Mischung von Anschauungsbildern, welche zuletzt in der Kombination des schattenhaften Scheolbegriffes mit der Vorstellung von dem jerusalemischen mit dem Molochfluch behafteten Tophet-Gehinnom und der daselbst zu erwartenden Vernichtung der Gottlosen (durch Feuer) ihren Ursprung hat, übrigens auch mit der griechischen Vorstellung vom Pyriphlegethon sich berührt.⁴⁴⁾ Die bezüglichen althebräischen Anschauungen kehren im Neuen Testament wieder; namentlich in der Apokalypse, auch im Judasbriefe, wo neben dem gefahrdrohenden (Läuterungs-) Feuer, aus welchem Rettung möglich ist (v. 23), unter Hinweis auf ein ewiges Gequältsein durch Feuer (v. 7) das Beispiel der Feuervernichtung der Bewohner von Sodom und Gomorrha, sowie der Rotte Korah (v. 11) und andererseits die ewigen Bande der „Finsternis“ (v. 6, vgl. v. 13: ζόφος τοῦ σκότους) erwähnt werden. Wie nun Luther sowohl γέεννα (Gehinnom) als auch ᾠδης mit Hölle übersetzt, so liegt im heutigen volkstümlichen Begriff von Hölle, unterstützt von dem verwandten Klang des „Hellen,“ eine Potenzierung des Grauens vor der gefürchteten Realität des unglücklichen Jenseits. Diese Verknüpfung zwischen der irrtümlichen Etymologie (der Helligkeit des Feuers) und der richtigen Etymologie (*helan*, *heln*, *hehlen*, *verhehlen*, die *Hel* [der Edda], verwandt mit *celare*, *cella*, litauisch *kletis*, d. i. seitliches Vorratsgebäude, und noch in der Bezeichnung der dunkeln Kaminvertiefung — „die Hell“ — bei unserm Landvolk üblich) ist ursprünglich eine zufällige — also ähnlich wie zwischen Seele und selig, Sünde und Sintflut; noch Ulfilas brauchte *gaiainna* neben *halja*. Aber die „düsterrote Glut“ als Kombination der Brandstätte (vgl. Luk. 16, 23 f. ᾠδης und φλόξ) mit dem Todesdunkel ist schon früh zu einem Begriff krystallisiert. Nach dem Henochbuch gehen die

⁴⁴⁾ Vgl. Jer. 7, 31—32; 8, 31. 2. Kön. 19, 2. 6; 23, 10. 2. Chron. 33, 6. Die Stätte der feurigen Menschenopfer, welche dem Moloch thatsächlich in der Nähe der heil. Stadt dargebracht wurden, ist also — kombiniert mit Jes. 66, 24 — zur Grundlage für die spätere Gehennavorstellung geworden (Mark. 9, 48). Einen Übergang von dem einfachen Hadesdunkel (Matth. 8, 12) zur Feuerhölle (5, 22; 13, 42. Mark. 9, 43) zeigt — in Anlehnung an Sodoms Schicksal — Matth. 11, 23. Über den Pyriphlegethon s. Platon, Phaed. 113 f.

Verlorenen ein „in die Finsternis und in die Umstrickung und in die brennende Flamme.“⁴⁵⁾ Nach A. Wünsche findet sich die Kombination zwischen der finsternen und feurigen Hölle auch in der talmudischen Eschatologie wiederholentlich.⁴⁶⁾ Und daß gegenwärtig, trotz des vorwiegend feurigen Charakters der „Hölle,“ der finstere Grundzug, wie er jener phantasievollen Ausgestaltung der apokalyptisch-dogmatischen Kombinationen von Tod und Finsternis im Sinne der Hadeslehre entspricht, so kräftig sich erhalten hat, darauf mag, wie aus Bunyans „Pilgerreise“ ersichtlich ist, besonders der Begriff des „Thals der Todes-schatten“ — eine wahrscheinlich mißverständliche Auffassung von צִלְמוֹת, als wäre dieses צֶלַם⁴⁷⁾ — eingewirkt haben.

Hier haben wir ein Beispiel für die Art, wie die Einbildungskraft unter Mitwirkung sprachlich vermittelter Vorstellungsassociationen bestimmte historische Erinnerungen mit der Symbolik einfacher Naturvorgänge verwebt, um dem Gedanken an das Jenseits Farbe zu geben. Die Jenseits-ideale, wie sie namentlich dem Traumleben abgelauscht werden, bilden eine Mischung von Natürlichem und Willkürlichem, von Notwendigem und Zufälligem, von Bleibendem und Vergänglichem. Alle derartigen Ideenassociationen, wie sie die Phantasie teils im Traume, teils durch Kombination der wachen Einbildungskraft vollzieht, können daher nur indirekt, nur insofern, als sie mit psychologischer Notwendigkeit eines Naturgesetzes wiederkehren, eine dogmatische Bedeutung gewinnen. Im übrigen haftet ihnen die Relativität aller Phantasieprodukte an. Was solchen Veranschaulichungsversuchen den idealen Reiz verleiht, ist in der Regel das unbewusste Konstruieren und bewusste Postulieren eines Un-

⁴⁵⁾ Henoch 100, 9; 103, 8. Gröbler, Th. Stud. u. Krit. 1879, S. 678. Vgl. auch die neuentdeckte Petrusapokalypse.

⁴⁶⁾ Jahrb. f. prot. Theol. 1880, S. 382f. 495 ff.

⁴⁷⁾ Vgl. über die Erklärung dieses Wortes noch Kamp-hausen in Theol. Stud. u. Krit. 1888, 3. Hft., S. 574. Hupfeld, Riehm und Nowack bezweifeln die von Hitzig und Kamp-hausen anerkannte Lesart צִלְמוֹת, welche auch der Übersetzung der LXX *οὐκὰ θανάτου* zu gründe liegt.

bekannten aus dem Bekannten. Und hier treibt die Phantasie steuerlos auf hoher See. So gut wie es naturgemäfs ist, aus dem jährlichen Erwachen der Natur die Hoffnung zu schöpfen, dafs die Hingeschiedenen zu schönerem Los erblühen werden, so ist es volkstümlich zu sagen: „Deine Blumen kehren wieder, deine Tochter kehret nicht.“

„Die Schwalben, die fortzieh'n,
Die komm'n wieder her;
Doch der Mensch, wenn er fortgeht,
Der kommt nimmermehr.“⁴⁸⁾

Und umgekehrt:

*„Cadono le città, cadono i regni
E l'uom, d'esser mortal, par che si sdegni!“*⁴⁹⁾

Gerade die innere Verwandtschaft derjenigen Ideenassoziationen, welche uns veranlassen, die einzelnen Traumbilder in wirkliche Erlebnisse umzusetzen und aus dem Traumleben überhaupt den Hinweis auf eine höhere, reale Welt zu entnehmen, — mit den alltäglich sich aufdrängenden Analogieen, wie sie zwischen dem menschlichen Leben und dem vergänglichen und doch wiedererstehenden Leben anderer Kreaturgattungen bestehen, bietet ebenso dem Zweifel Nahrung wie dem positiven Glauben an die individuelle Fortdauer. Auch die kühnsten Erzeugnisse der wachen Phantasie erscheinen, bei Berücksichtigung jener Verwandtschaft, als leere „Träumerei.“

Viel wichtiger als alle Schlußfolgerungen vom Traum- und Phantasieleben auf ein wirkliches jenseitiges Sein des Geträumten und auf die Wahrheit der Analogie, — wichtiger also als die Betrachtungen, welche den Traum für ein Leben ansehen, das Bild für Wirklichkeit gelten lassen, ist die umgekehrte Denkweise, welche das Leben mit Einschlufs des Sterbens als ein Träumen, die Wirklichkeit als ein Bild, das irdische Leben als ein Abbild einer höheren wahrhaften Wirklichkeit ansieht, — einer Wirklichkeit, deren Eingangspforte das Sterben bildet, sodaß der Tod der Moment des Erwachens ist. Es ist der Gedanke, welcher Calderons

⁴⁸⁾ Vgl. Jerem. 8, 7. Hiob 14, 7—10.

⁴⁹⁾ M. de Staël, Corinne ou l'Italie, IV, 3.

Drama „Das Leben ein Traum“ zu grunde liegt.⁵⁰⁾ Wie der Traum mit seiner schöpferischen Einbildungskraft und überhaupt die träumende Phantasie ein Echo und Abbild des wirklichen irdischen Lebens ist, so ist das irdische Leben Vorbild und Anticipation einer höheren, bleibenden Wirklichkeit. — Diese Betrachtung ist besonders der indischen Denkweise eigentümlich. Während die verschiedenen unbewußten oder bewußten Phantasieschlüsse, welche das natürliche Denken an das Traumleben anknüpft, davon ausgehen, daßs dieses Leben eine volle, gleichsam massive Wirklichkeit sei und daßs es nur darauf ankomme, seine Fortsetzung oder Wiederkehr zu hoffen, so ist nach indischer Denkweise das ganze irdische Leben nur ein täuschender Schleier der Maja, es ist nur ein Traum, eine Phantasie; die sogenannte Wirklichkeit ist ein bloßes Bild, — „alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis;“ erst durch den Tod treten wir ein in die Möglichkeit des wahrhaftigen Lebens, eines Lebens, das vollere Wirklichkeit ist, das nur der Denkende hienieden in der vollendeten philosophischen Selbsterkenntnis — nach der Auffassung christlicher Mystik würde hinzuzusetzen sein: in der Kontemplation und im Gebet — annähernd gewinnen kann. Wenn also mit Rücksicht auf die indische Denkweise Thomas Dik sagte: „Nimm dem Geiste den Glauben an ein zukünftiges Leben und die Hoffnung der Unsterblichkeit, und — Religion wird ein Schatten, Leben ein Traum und die Annäherung des Todes eine Scene der Dunkelheit und Trostlosigkeit,“⁵¹⁾ so ist vielmehr die umgekehrte Denkweise, wonach die Auffassung des Lebens als Traum zum Glauben an das zukünftige Leben führt, wenigstens dem Sinne der indischen Lebensanschauung

⁵⁰⁾ Vgl. Ad. Siegfried, Radikaler Realismus, I, Traum, S. 14f. über die Fabel von dem Kesselflicker Christoph Schlaue, von dem Schäfer Abu Hassan und dem Khalifen Harun in „Tausend und eine Nacht“ u. s. w. Daneben wäre zu stellen: Ahasveros, die sieben Schläfer, Chidher, der Mönch Pedro, Bellamys Rückblick u. a. Hier wird unwillkürlich, dort künstlich die Wirklichkeit zum Traum gemacht. Calderon aber benutzt diese *μετάβασις* als Analogie zu einer höheren *μετάβασις*.

⁵¹⁾ Vgl. „Unsterblichkeitsglaube der alten Inder,“ Protest. Flugblätter, 1887, 10.

entsprechend. Aber sie ist überhaupt der menschlichen Vorstellungsform gemäßer. Schon die platonischen Höhlenbewohner und die Troglodyten, von denen Aristoteles in einer dialogischen Schrift jene durch Cicero uns erhaltene Schilderung entworfen hat,⁵²⁾ sie würden angesichts des neuen wirklichen Lebens auf der Oberwelt ihre bisherige Existenz als schattenhaften Traumzustand betrachten müssen; um wievielmehr paßt das Bild vom Träumen und Erwachen auf den Übergang in eine überirdische Idealwelt. Das irdische Leben ein Traum, das Eingehen in das himmlische ein Wachwerden der Seele. Zwar ist der Begriff des Träumens wie der des Schattenhaften gerade angesichts dieses Problems sehr amphibolisch. Um der schiefen Auffassung vorzubeugen, als ob — im Verfolg der platonischen Allegorie von den Höhlenbewohnern — das Reich der geistigen Ideale als ein „schattenhaftes“ im Vergleich zu der äußeren Daseinswirklichkeit charakterisiert werden dürfe, während jenes doch das wesentlichere sei, hat Schiller in dem geistvollsten seiner Gedichte die ursprüngliche Überschrift (in den Horen, 1795) „das Reich der Schatten“ später durch die geeignetere „das Ideal und das Leben“ ersetzt. Und Schleiermacher hat in den Monologen einem verwandten Gedanken Ausdruck gegeben, indem er sagt: „Dem sinnlichen Menschen erscheint ja das innere Handeln nur als ein Schatten der äußeren That, und ins Reich der Schatten haben sie die Seele auf ewig gesetzt, und gemeint, daß dort unten nur ein dürftiges Bild der früheren Thätigkeit ein dunkles Leben friste: aber klarer als der Olymp ist das, was der dürftige Sinn verbannte in unterirdische Finsternis, und das Reich der Schatten sei mir schon hier das Urbild der Wirklichkeit.“⁵³⁾ Aber gerade diese Amphibolie bestätigt das Recht, den Begriff des Schattenhaften und des Traumhaften auf das diesseitige Leben in der äußeren Weltwirklichkeit anzuwenden.

Auch die biblische Lehre bietet Anhaltspunkte für diese Betrachtung, wenn auch in anderer Weise. Die

⁵²⁾ De nat. deorum II, 37.

⁵³⁾ Sollte hier nicht eine formelle Einwirkung des Klassikers auf den Romantiker zu vermuten sein?

christliche Ansicht steht der indischen ergänzend gegenüber. Der Inder lenkt das Auge des Geistes von dem Scheindasein dieser Welt hinweg auf das wahre, nicht körperhafte, nicht endliche sondern wandellose Sein, dem gegenüber diese irdische Zeitwirklichkeit mit ihrem Wechsel und ihrer Vergänglichkeit nur ein Traum ist. Das behauptet das Christentum nicht; ihm gilt das irdische Dasein als ernste Realität. Aber das ewige Leben des Christenglaubens wird als Wandeln im Schauen Gottes charakterisiert, und der Zustand, aus welchem die Seele zu diesem Schauen erweckt werden soll, wird als Zustand lückenhaften Erkennens 1. Kor. 13, 12, undeutlichen Sehens 1. Joh. 3, 2 bezeichnet und damit sogar unbeabsichtigt aber thatsächlich in Analogie gestellt mit dem geistlichen Schlummer des Unbekehrten (Eph. 5, 14. 1. Thess. 5, 6—10).⁵⁴⁾ Der gewöhnliche Traum spielt im Neuen Testament kaum noch eine Rolle; mit Ausnahme einzelner Episoden in der Kindheitsgeschichte Jesu, des Traums der Gattin des Pilatus und Paulus' Traumvision, welche ihn mahnt sein Arbeitsfeld nach Europa zu verlegen. Dagegen wird die ekstatische Verzückung 2. Kor. 12 ähnlich wie die Verklärung Jesu auf dem Berge eher als ein momentanes, vorübergehendes Entrücktwerden in eine höhere Daseinsform von gesteigerter Lebenswirklichkeit charakterisiert. Freilich auch damals, „als Jahve die Gefangenen Zions aus der Verbannung heimführte, da waren wir wie die Träumenden“ (Ps. 126): — solche lebhaft erwartete, endlich erfüllte Wendung des irdischen Lebens erscheint dem vom langen Harren über-

⁵⁴⁾ Weizel, Die urchristliche Unsterblichkeitslehre, Theol. Stud. u. Krit. 1836, II, 916f. schließt aus 1. Thess. 4 u. 5, daß Paulus sich den Zustand der Einzelnen zwischen ihrem Tode und ihrer Auferweckung als ein schlafähnliches Ruhen, als eine Zeit halb-wachen Daseins und Lebens vorgestellt habe. Dagegen nach Stähelin, Jahrb. für d. Theol. 1874, 183 ff. (Zur paulinischen Eschatologie im Zusammenhang mit der jüdischen), stellt Paulus trotz des Gegensatzes dieser Stelle zu Phil. 1, 21, 2. Kor. 5, 8, welcher eben durch Phil. 3, 11 gemildert wird, nicht in Abrede, daß in der Zwischenzeit zwischen Tod und Parusie eine höhere Stufe des Heilsgenusses, ein Dasein in geistiger Lebendigkeit stattfinden werde. — Zu 2. Kor. 5, 1 ff. vgl. Wetzels, Th. Stud. u. Krit. 1886.

reizten Gemüt als ein Traumbild ohne bleibende Wirklichkeit, unfälschlich, den noch vorhandenen Rest der Empfänglichkeit zur Lebensfreude weit überbietend: aber gerade solch ein Träumen weist ja auf die höhere Seinsform, wo der gesteigerten Wirklichkeit auch eine ihrem Gegenstand gewachsene Empfänglichkeit des zu neuem Leben geborenen Subjekts entsprechen und das Rätsel des gesamten provisorischen Zeitlebens lösen wird. Das irdische Leben, so wie es ist — mit Einschluss des aktuellen Sterbens —, ist ein Rätsel; es ist nicht ein Bekanntes, von welchem die Phantasie auszugehen hätte, um ein Unbekanntes zu postulieren und zu konstruieren; es ist vielmehr selbst rätselhaft. Es ist die unerkannte, verschleierte Daseinsform, aus welcher wir uns heraussehen in einen Zustand vollkommener Erkenntnis. Die Hülle — das „Kleid“ des Irdischkörperlichen wird uns zu eng; wir ahnen, daß eine andere Welt unsere wahrhafte Heimat sei. Diese Betrachtungsweise ist auch eine christliche; aber sie ist zugleich eine allgemeinmenschliche. Wie wir zwar den Sarg, aber nicht die Wiege umkränzen, so pflegten die Geten bei der Geburt eines Kindes zu weinen, bei der Leichenfeier fröhlich zu sein. Die Moslemin sagen: „der Mensch schläft im Leben und erwacht im Sterben.“ Die Hindu vergleichen einen Leichnam, aus dem die Seele geschieden ist, dem Bette, welches wir bei Tagesanbruch verlassen. Und sogar die lebensfrohen Hellenen⁵⁵⁾ benannten ihre den Ahnen geweihten Totenfeiern zugleich als Geburtsfeste und stellten sich die Todesgöttinnen als Nymphen vor.

Wenn wir demgemäfs das ganze Leben mit einem Traumzustande vergleichen, so wird auch die blofs negative Vorstellung eines aktuellen Sterbens zu einer Ausgeburt des traumhaft-irdischen Daseins; und so erst kann der Einwurf gegenstandslos werden, daß die vernichtende Macht des Todes im Moment des Sterbens möglicherweise den täuschenden Schleier hinwegreißen und das traumhafte Erdendasein in das leere Nichtsein seines Wesens resorbieren werde.

⁵⁵⁾ Vgl. Curtius, Bedeutung des Unsterblichkeitsglaubens bei den Griechen u. s. w., in Gelzers Monatsbl. 1861, 18, S. 95 ff.

Denn hat man sich einmal zu der Idee erhoben, auch den Moment des Sterbens in die Vorstellung des provisorischen Traumzustandes, welchen das Leben darstellt, aufzunehmen, so kann dieser Moment nicht mehr geeignet erscheinen, der Traumwirklichkeit des irdischen Daseins einen völlig negativen Abschluß zu bereiten, ebensowenig wie die Episode eines gewöhnlichen Traumes, wenn ich eines Menschen — vielleicht mein eigenes — Sterben träume, den Traum als solchen aufhebt. Treffend charakterisiert derartige Traum-erfahrungen das mutwillig spielende und zugleich wehmütig-elegische Wort in einem Heineschen Liede:

„Sie trennten sich endlich und sah'n sich nur noch zuweilen im Traum:
Sie waren längst schon gestorben und wußten es selber kaum.“

Es bleibt vielmehr im Vordergrund der Betrachtung die Vorstellung, daß das ganze bekannte Dasein, Leben und Tod, unser Sehnen nach einem unbekannten Unveränderlichen und Wesenhaften in dem Maße weckt, daß nur dieses unsere ganze Seele auszufüllen vermag. Das ist die Betrachtungsweise, wie sie volkstümlich und zugleich echt christlich in der Strophe des „Wandsbecker Boten“ ausgesprochen wird:

„O du Land des Wesens und der Wahrheit, unvergänglich für und für,
Mich verlangt nach dir und deiner Klarheit, mich verlangt nach dir!“

Und diese Betrachtungsweise bildet eine höhere Synthesis zwischen der ersten Ableitung aus dem hoffenden Wünschen und der zweiten aus den empirischen Erlebnissen des Traums. Mit der Idee, daß dem Traum eine Wirklichkeit entspricht, verbindet sich der Wunsch, über das Rätselhafte des gesamten Daseinstraumes aufgeklärt zu werden. Darum weist jene Kombination naturgemäfs auf eine dritte Genesis der Jenseitsvorstellungen, nämlich auf das intellektuelle Rätsel des Todes hin.

III. Das Rätsel des Todes. Auch intellektuellen Bedürfnissen kann ein Wunschmotiv zu grunde liegen, auch sie keimen oft am lebhaftesten unter den Umhüllungen einer träumerischen Einbildungskraft; und dennoch tritt der Mensch

mit dem Erwachen der Verstandesfragen in eine neue Sphäre geistiger Lebensthätigkeit ein.

Wo der Naturmensch in unbefangener Unmittelbarkeit, ohne Reflexion und Verstandesskrupel mit der Thatsache des Todes sich abzufinden sucht, da kann trotz entgegenstehender Wünsche, trotz mythologischer Phantasiegebilde die praktische Maxime den Ausschlag geben, sich so zu verhalten, als ob nur die Art des Todes beläglich, nicht die Thatsache des Todes der Betrachtung wert sei. Namentlich dem altgermanischen Denken war diese Auffassung eigen. In dem Hawamal der älteren Edda lesen wir:

„Frisch und freudig sei des Freien Sohn und kühn im Kampf.
Mutig muß der Mann sein und heiter bis zum Todestag.
Der unwerte Mann meint ewig zu leben, wenn er vor Gefahren flieht.
Das Alter gönnt ihm doch endlich nicht Frieden, obwohl der Speer
ihn spart.“

Anders, wenn das theoretische Denken erwacht und selbstständig die Frage des Daseins zu beantworten unternimmt. Dann werden Wunsch und Einbildungskraft zu Hilfsmitteln und Herolden des Verstandesproblems. Wir sehnen uns, aus der Ungewißheit und geistigen Beschränktheit dieses irdischen, traumhaften Lebens herauszutreten in einen Zustand subjektiver Klarheit und zugleich wesenhafter Realität, wie wir sie bisher, auf dem Standpunkte der Phantasie, noch nicht erkannt, sondern selbst nur erträumt hatten. Dieser Wunsch nach verstandesmäßiger Aufklärung erstreckt sich im allgemeinen auf das Wesen von Leben und Tod, im besonderen auf die Frage, was nach dem Tode sein werde. Nicht bloß das Leben und der Akt des Sterbens würde ein unbegreifliches Mysterium bleiben, wäre nicht der Abschluß des irdischen Lebens als die Morgenröte eines höheren Daseins aufzufassen, — sondern vor allem würde der Zustand des Gestorbenseins ganz unfassbar und jedem naturgemäßen und verständigen Denken unheimlich sein. Welche geheimnisvollen Schicksale wird uns der Tod bringen? Kann überhaupt ein Lebendiges vernichtet werden? Wo bleibt die warme „Atemseele,“ nachdem sie den entseelten Leib verlassen hat? Überall sucht der denkende Verstand Zusammenhang zwischen dem, was ihn interessiert,

überall schließt er von dem Bekannten auf Unbekanntes, vom Wirklichen auf Problematisches: so entsteht die Idee einer endlosen Kausalkette, eines stetigen Nexus zwischen Ursache und Wirkung; so die Zurückführung bekannter, sonst unerklärbarer Wirkungen auf jenen unbekannten Verbleib der Seele als Ursache, so auch das endlose Fortspinnen der Lebenslinie trotz des Todes, — mythologisch ausgedrückt: des Lebensfadens trotz der Parze Atropos; philosophisch in Parmenides' Worte gekleidet: „wie kann Gewesenes nicht sein?“

Belehrend sind in dieser Beziehung mancherlei Anschauungen der Naturvölker. Vorstellungen wie die, daß die Seelen der Toten unter den Überlebenden wohnen und mit ihnen speisen, erklären sich ebenso wie die daraus entstandenen Sitten erst daraus vollständig, daß der plötzliche Übergang aus dem Dasein in das Nichtsein undenkbar erscheint. Die Verstorbenen sind eben nur, nach der Sprache der Zulu, *amahlosi*, d. i. „Leute, deren Atem von ihnen gewichen.“¹⁾ Entweder klebt der Geist des Toten einstweilen noch an der Scholle,²⁾ oder es besteht wenigstens ein so intimes Kommercium mit den überlebenden Angehörigen, daß auch diesen für ihre Toten Verpflichtungen obliegen. Und diese Bräuche und Vorstellungen wurzeln so tief, daß Spuren von jenen weitverbreiteten Sitten, z. B. der Totenbeschwörung und den Totenmahlzeiten, deren wir im ersten Abschnitt gedacht haben,³⁾ sich bis in die neueste Zeit des Kulturlebens erhalten haben. Wir denken dabei nicht bloß an solche Symptome, wie sie Wuttke im „Volksaberglauben“ als Überbleibsel aus der heidnischen Zeit von unserem Landvolk erzählt, daß z. B. märkische Bauern vor jeder Beerdigung neben der Hausthür einen Eimer Wasser ausgießen, in der Absicht, den Geist am Umgehen zu ver-

¹⁾ Gloatz I, 558 nach David Leslie. Vgl. Lippert, Seelenkult, S. 30, Priestertum S. 76. Bleek, Z. d. D. Morg. Ges. XI, 328. — Nach Casalis, Les Bassoutos (S. 260), beginnt ein Kafferngebet an einen abgeschiedenen Häuptling: „Du, dessen Hauch von jedermann gesehen wird.“

²⁾ Castrén, Finnische Mythologie, 1853, 126 f. Tylor, Anf. d. Kultur II, 59 f.

³⁾ S. die oben S. 26—29 und S. 53—57 angeführte Litteratur.

hindern,⁴⁾ ähnlich den Gebräuchen, welche sich, wie Bastian berichtet,⁵⁾ bei den turanischen Völkerschaften Asiens und in Neuseeland, in Brasilien und bei den Karenen finden. Sondern mitten in unseren kultivierten Gesellschaftskreisen ist dergleichen wahrzunehmen. Ein Brauch, der auch in den gebildeten Schichten unserer Bevölkerung im Harz und in Thüringen unverilgbar fortbesteht, — unmittelbar nach dem Tode eines Angehörigen das Fenster zu öffnen, damit die Seele ungehindert entweiche, beweist nicht bloß die Zähigkeit des Aberglaubens, sondern einen Materialismus des Seelenglaubens, welcher die Ratlosigkeit des naiven (befangen-unbefangenen) Denkens angesichts geistiger Denkobjekte verrät.⁶⁾ Gerade weil, wie wir sahen, weder der Wunsch mit den Toten dauernd zu verkehren noch die Furcht vor den Toten den Seelenglauben ausreichend erklärt, zumal da beide Motive entgegengesetzt sind, so werden wir genötigt, für die Langlebigkeit dieser Art von Seelenglauben einen anderen psychologischen Erklärungsgrund zu suchen. Als solcher bietet sich die Tatsache, daß es ebenso schwierig wie unbequem für das einfache Denken ist, sich von der Vernichtung eine deutliche Vorstellung zu machen. Die Vernichtung des Körpers läßt sich beobachten; die Vernichtung der Seele scheint unmöglich, schon weil man mit dem Seelenbegriff die Vorstellung der bleibenden Substanz inmitten der veränderlichen Daseinsform verbindet. Auch hier wirkt freilich die mythenbildende Kraft der Sprache mitbestimmend ein. Auch wenn man die Vernichtung zu denken suchte,

⁴⁾ Volksaberglaube, S. 213—218.

⁵⁾ Bastian, *Der Mensch in der Geschichte*, 1860, II, 322 ff. *Östl. Asien*, III, 258.

⁶⁾ Dieses Beispiel ist aus eigener Personalkunde entnommen. Wenn eine gebildete, aus gebildeter Familie und einer durch Intelligenz ausgezeichneten Stadt Mitteldeutschlands stammende Persönlichkeit, eine junge Dame, welche im Begriffe ist, sich auf das Lehrerinnenexamen vorzubereiten und die noch dazu einen ernsten christlichen Standpunkt vertritt, beim Tode der Mutter eingestandenmaßen aus besagtem Grunde das Fenster öffnet, so zeigt dies, daß trotz Bildung und trotz Christentum das Überlebsel uralten Aberglaubens ein ungemein zähes Leben hat.

benannte man sie mit Ausdrücken, die das Gegenteil zu sagen scheinen konnten. Der Übergang in das Nichtsein wird als ein „Geraubtwerden,“ der Zustand des Totseins als „Entführtsein vom Tode,“ als „Umfangenwerden vom Gotte des Totenreichs“ bezeichnet, und die so geläufig gewordene Bezeichnung wird zur besonderen Vorstellung.⁷⁾ Was „entführt“ und „umfängen“ wird, muß ein Etwas sein; so klammert sich der *horror nihili* an das Wort, um dem Zwange zu entgehen, die Vernichtung denken zu müssen. Wenigstens auf kurze Zeit möchte man den Dahingeschiedenen noch als fortlebend denken, um wenigstens während der Trauerzeit dem erschütternden, unnatürlichen Gedanken völliger Vernichtung zu entgehen. Wenigstens die Guten leben bei den Nicaraguanern und nach den Psalmen Salomos⁸⁾ fort, nach anderen Vorstellungskreisen wenigstens die Häuptlinge oder diejenigen, deren Bestattung unter besonderen Vorsichtsmaßregeln vollzogen wurde.⁹⁾ Auch die Mumifizierung der vornehmen Ägypter und der Inkas weist möglicherweise auf eine Unsterblichkeitsprärogative hin, obwohl dieser Zusammenhang sich nur indirekt begründen läßt. Diesem Partikularismus der Unsterblichkeitsprärogative, wie er dem Häuptlingskultus eigen zu sein scheint, widerspricht nicht die Sitte, Sklaven am Grabe des Herrn zu töten, wie Gerland behauptet.¹⁰⁾ Solche Tötungen können vielmehr nach Analogie des Zerbrechens von Flaschen beim Richtfest oder der Gläser nach dem „Trauersalamander“ gedeutet werden.¹¹⁾

⁷⁾ Wichtige Einzelheiten hierzu erwähnt Jacob Engel: Der Tod in Sage und Dichtung indogermanischer Völker (Voss. Ztg. 1884, 263—287, Sonnt.-Beil. 23—25). In manchen dieser Fälle „berühren und vermischen sich die Vorstellungen von der rein zerstörenden und der psychopompischen Seite des Todes.“ Ferner Erwin Rohde, Psyche I, der leider die sprachliche Bedingtheit der psychopompischen Vorstellungen ignoriert. Darüber Näheres in der folgenden Abhandlung sowie im nächsten Heft.

⁸⁾ Ps. Salom. 13, 9 ff.; 14, 2 ff.; 15. Vgl. Schürer, Neut. Zeitgesch. II (1886) § 32, 591.

⁹⁾ Gloatz I, 557 ff. Tylor, Prim. Kult. II, 21. Kranz, Natur- und Kulturleben der Zulus, 1880, 107.

¹⁰⁾ Gerland, Anthropol. d. Naturvölker VI, 307.

¹¹⁾ Ähnliche Gebräuche bei Tylor, I, 451 ff.

Nicht die Pflicht den Toten ins Jenseits zu begleiten oder die Anhänglichkeit, sondern das Gefühl der Abhängigkeit und die Pflicht der Solidarität scheint die Hauptursache jener Sitte zu sein.¹²⁾ Jedenfalls kommt jenem Unsterblichkeitswunsch, welcher der Ruhmbegierde entspringt und dessen wir an früherer Stelle gedacht haben,¹³⁾ auf seiten der Überlebenden eine negative Potenz entgegen: die intellektuelle Unfähigkeit, das Bedeutende zu vergessen. Auf einen ähnlichen Zusammenhang zielt Schillers Wort:

„Völker verrauschen, Namen verklingen,
Finst're Vergessenheit breitet die dunkelnachtenden Schwingen
Über ganzen Geschlechtern aus.
Aber der Fürsten einsame Häupter
Glänzen erhellt, und Aurora berührt sie
Mit den ewigen Strahlen als die ragenden Gipfel der Welt.“

Das Motiv, welches der Neigung zu grunde liegt, gerade hervorragende Personen als unvergänglich vorzustellen, ist schwerlich bloß der Wunsch, die Bevorzugten ewiglebend zu wissen, auch nicht das Erlebnis des Traumes, welcher das Bild der Verstorbenen vor die Seele zauberte, — denn beides würde vielmehr die Verwandten und die vorzugsweise geliebten Seelen oder aber das eigene Ich in den Vordergrund stellen, — sondern es ist das Unbegreifliche eines vernichtenden Lebensabschlusses, welcher ausnahmelos alle treffen soll und welcher die im Leben so maßgebende Ungleichheit der Menschen völlig neutralisieren würde, wenn nicht das Verstandespostulat einer partiellen Unvergänglichkeit ausgleichend dazwischen-

¹²⁾ Die Grabesnachfolge der Frauen beim Ableben des Gatten war bei einer großen Zahl von Völkern üblich. In Peru folgten den Inkas im Tode oft über tausend Personen, insonderheit die Gattinnen und Sonnenjungfrauen. „Sie gingen willig zum Scheiterhaufen, weil die Verweigerung dieses Liebesdienstes einem Ehebruch gleichgekommen wäre.“ Einmal sollen 4000 Diener und Angehörige bei solcher Gelegenheit ihre Existenz preisgegeben haben. Als der letzte Inka von den Spaniern getötet worden war, begehrten ungezählte Scharen von Peruanern auf seinem Grabe geopfert zu werden. Vgl. Prescott, Peru, I, 24. Wuttke I, § 165. Swo-boda, I, 158f.

¹³⁾ S. oben S. 46—49.

träte. Für das eigene Ich mochte das Grauen vor dem objektiv Unfaßlichen, wie es der Gedanke einer Lebensvernichtung mit sich bringt, überwunden werden, sei es durch die Gewohnheitsmacht sklavischer Unterwürfigkeit, sei es durch das Pflichtbewußtsein und den Affekt hingebender, selbstloser Verehrung für andere. Bei dem Untergange der eigenen plebejischen Seele beruhigte man sich. Es war die intensive Aufregung, wie sie durch Bewunderung und Verehrung für Höherstehende erweckt wird, dazu erforderlich, um ihrerseits den Unzerstörbarkeitsgedanken wachzurufen. Um an bekannten Beispielen diesen psychologischen Kausalnexus zu verdeutlichen, mag es genügen an die Sage von der Wiederkehr des Kaisers Nero aus dem Orient und andererseits an die Kyffhäusersage vom schlafenden Kaiser Friedrich zu erinnern.

Bei Naturvölkern ist der Unzerstörbarkeitsgedanke vielfach bloß eine Äußerung kindlicher Unfähigkeit des Verstandes angesichts der Thatsache des Todes, dessen rätselhafter Charakter durch die Traumerscheinungen der Verstorbenen noch gesteigert wird. Das zeigt sich wiederum an dem Geltungsbereich der Furcht vor den Toten. Während das Andenken an den Urgroßvater und Großvater längst erloschen ist, wenigstens keine Angst oder Sorge mehr weckt, so sind die Seelen der jüngst Verstorbenen vorzugsweise Gegenstand der Furcht.¹⁴⁾ Was am meisten Interesse erweckt, was besonders in unserer Erinnerung lebt, damit beschäftigt sich der Verstand mit Vorliebe oder mit Sorge, das „existiert“ für ihn zweifellos. Die Seele des Ahnen lebt — einstweilen, in der Vorstellungswelt. Verblaßt aber die Erinnerung, erlischt das Interesse, so tritt auch in der Manenwelt der Allherrscher Tod in seine Rechte: denn auch das Vernichtetwerden ist eine Erfahrungsthatsache dieses Lebens, welche in das jenseitige ihren Schatten wirft.

Umgekehrt ist es nur die folgerichtige Generalisierung der Vorstellung vom Nichtvernichtetwerden des Menschen —

¹⁴⁾ Peschel, 259. Tylor, II, 115f. Winwood Reade, *Savage Africa*, 247. Vgl. oben S. 72.

oder richtiger: die Konsequenz von dem Nichtvorstellenkönnen des Vernichtetwerdens —, daß bei manchen unkultivierten Völkern auch die Seele des Tiers, besonders der Haustiere als fortlebend erachtet wird; eine Denkgewohnheit, die allerdings mit dem Mangel an persönlicher Selbstschätzung, an Wertschätzung der Eigenart menschlicher Persönlichkeit zusammenhängt. Die Itelmen Kamtschatkas glaubten an eine Erneuerung aller Wesen „bis auf die kleinste Fliege.“ Noch weiter gehen die Fidschiinsulaner, welche meinen, daß dereinst jede Kokosnuß erneuert werden wird.¹⁵⁾

Daß man sich oft begnügte, wenigstens auf kurze Zeit der Seele des Verstorbenen eine Fortexistenz anzudichten, geht aus der merkwürdigen Vorstellung vom zweiten Tode hervor. Bei mehreren Naturvölkern nämlich verbindet sich mit der Vorstellung von einer andern Welt die eines anderen Todes, indem das Risiko eines Todes im Jenseits für die aus dem Diesseits scheidende Seele keineswegs ausgeschlossen ist. Wuttke behauptet sogar, daß diese Vorstellung sich noch gegenwärtig bei unseren Bauern findet.¹⁶⁾ Der psychologische Ideeengang, der zu solcher Vorstellung führt, zeigt nun zwar eine merkwürdige Verflechtung mit anderen Motiven: dem Traumleben, der Furcht, der Vergeltungsforderung; aber als das wesentlichere erscheint der Unzerstörbarkeitsgedanke, die intellektuelle Fassungslosigkeit angesichts der rätselhaften Erscheinung des Todes. Auch uns ist es ja kein ungewöhnliches Traumerlebnis, daß ein längst Abgeschiedener, obwohl wir uns gerade auch im träumenden Bewußtsein deutlich seines Gestorbenseins erinnern, uns wie noch lebend erscheint und dann im Verlauf des Traumes zum zweitenmal stirbt. Das kindliche Denken des Naturvolkes wird vermutlich durch solche Traumerlebnisse zum lebhafteren Nachdenken angeregt und generalisiert die Vorstellung von einem zweiten Tode, nachdem die Unfallsbarkeit des ersten Todes den Gedanken der Fortdauer hervorgebracht und da-

¹⁵⁾ Hor. Hale bei Peschel, S. 258. Swoboda, S. 137.

¹⁶⁾ Volksaberglaube S. 216, 226.

durch den Boden gelockert hatte zur Aufnahme des Gedankens einer definitiven Vernichtung, wenngleich in der abgemilderten Form eines traumhaft-jenseitigen Todes. „Ist gestorben und lebet noch,“ heisst es in unserm Kirchenliede; man muß die Thatsache des Todes anerkennen, aber man getröstet sich des Glaubens an ein Fortleben in höherer Welt. Und in dieser wird es dem Verstande eher möglich, den Vollzug eines definitiven Abschlusses vorzustellen; eben weil diese Welt zunächst als Vorstellungswelt sich uns giebt. Es ist mehr ein objektives, verstandesmäßiges, uninteressiertes Mitgefühl, mit welchem der Grönländer die armen Seelen bedauert, die im Winter oder im Sturm über die fernen Höhen wandern müssen, von wo die Toten in die andere Welt hinabsteigen: da nämlich könne auch eine Seele Schaden nehmen und den völlig vernichtenden zweiten Tod sterben, was dann freilich als das „Allerschmerzliche“ zu gelten habe.¹⁷⁾ Und auch da, wo der Affekt der Furcht oder die Erwartung einer jenseitigen Vergeltung mitbeteiligt ist an der Erzeugung der Idee eines zweiten Todes, wittert man leicht als wesentlicheren Beweggrund die Reaktion des Verstandes auf das Übermaß seiner eigenen Schöpfung; — der Verstand negiert, mit Hegel zu reden, seine eigene Negation der Negation, als welche der natürliche Tod erschien und unfafsbar erschien. Nachdem der Gedanke die unglaubliche Leistung fertig gebracht hat, die Negation des Lebens, den Tod zu negieren — ob auch getrieben von Wünschen, Furcht oder Gewissensmotiven —, so wendet er sich nun gegen die eigene Leistung, der unruhige, nimmer satte Gedanke: im Zustande nach dem Tode läßt er ein Sterben stattfinden, das nun doch wirklicher Tod ist. Und zwar haben wie die niederste so die höheren und höchsten Stufen der Religion diese Vorstellung des zweiten Todes hervorgebracht.

Schon bei den rohen Buschmännern gilt gründlicheres Töten des einmal Gestorbenen oder Getöteten als Schutzmittel wider die Beunruhigungen durch den sonst fortlebenden

¹⁷⁾ Cranz, Grönland, 259. Tylor, II, 22.

Geist.¹⁸⁾ Bei den Fidschi-Insulanern haben zwar alle Seelen nach dem Tode noch einen Kampf auf Leben und Tod zu bestehen; sie verbrennen deshalb die Streitkeule des Toten mit seinem Leichnam, damit er wider die Schar des Seelentöters Samu den Kampf bestehen könne. Siegt der Fidschi, so steht ihm der Weg zu dem Richterstuhl des Ndengei offen; wird er verwundet, so muß er in den Bergen umgehen; fällt er im Kampf, so wird er von Samu und seinen Brüdern gekocht und verzehrt. Besonders böse aber ergeht es den beharrlichen Junggesellen. Ihre Seelen versuchen vergebens, bei eingetretener Ebbe sich um die Spitzen der Riffe herumzuschleichen, wo Nangananga, der Verächter eheloser Seelen sitzt, welcher ihrer hoffnungslosen Anstrengungen spottet, bis die steigende Flut sie in seine Arme führt, damit er sie an dem großen schwarzen Stein in Stücke zermalme gleich wie man morsches Brennholz zermürst.¹⁹⁾ Hier drängt sich die Vermutung auf, daß dem Fidschimythos nicht bloß die Fortdaueridee im allgemeinen, sondern speziell die Vorstellung der traducianischen Fortpflanzung der Elternseelen zu grunde liegt. In den Kindern lebt die Seele des Zeugenden wieder auf; mit ihnen wird der Vater noch einmal jung. Wer dem ehelichen Leben als der regulären Bedingung einer generellen Fortexistenz der Familie und des Stammes sich entzieht, der stirbt nicht bloß einmal, wie andere, sondern doppelt. Diese Mythenbildung mag im Laufe der Zeit aus einem allmählich eingetretenen sprachlichen Mißverständnis bezüglich sprichwörtlicher Redewendungen hervorgegangen sein; aber schon der Gedanke, daß der Nachkommenschaft Hinterlassende einer Verdoppelung des Sterbens entgeht, setzt als verallgemeinernde Kehrseite den verwandten Gedanken voraus, daß ein doppeltes Sterben möglich ist, eins in dieser Welt der Gegenwart, eins in der Zukunft jenseits des Grabes. Und vielleicht weil dieser Gedanke eine gewisse Kraft der

¹⁸⁾ Lubbock, S. 197 (nach Lichtenstein, Travels in South-Africa, II, 61).

¹⁹⁾ Williams, Fiji I, 244. Tylor a. a. O. — Vgl. bezüglich der Neuseeländer Taylor, New-Zealand, 232; bezüglich der Dajaks: Journ. Ind. Archip. III, 113.



Abstraktion voraussetzt, findet er in den höchststehenden Religionen seine Parallelen. Im Zendavesta, bei den Mandäern,²⁰⁾ im Talmud und im Neuen Testament wird die Möglichkeit eines zweiten Todes angenommen, wenngleich die christlich-apokalyptische Ansicht,²¹⁾ deren Korrelat überdies die — nach H. Schultz moralisch begründete²²⁾ — Lehre von der doppelten Auferstehung²³⁾ ist, obzwar nicht mit der Deutlichkeit talmudischer Ausdrucksweise²⁴⁾ nichtaufhörende Pein, so doch sicherlich nicht ein bloßes definitives Aufhören des Lebens meint. Wie hoch aber die Mitwirkung des Vergeltungsgedankens auch zu veranschlagen sein mag in bezug auf das Zustandekommen der christlichen Idee des zweiten Todes: ohne den Einfluß jener einfachen Verstandesabstraktion, welche aus dem zeitlichen Sterben auf ein überzeitliches Sterben schließt, nachdem das Sterben in der Zeit negiert ist durch den Gedanken eines überzeitlichen Nichtsterbens, — ohne den Einfluß dieser oder ähnlicher Ideenassoziationen wird auch jene uns geläufige apokalyptische Warnungstafel, jenes *lasciate ogni speranza* der Petrusapokalypse und der *Divina comedia*, schwerlich entstanden sein.

Die Toten sind zwar gestorben für das Jetzt und Hier, aber um doch wenigstens noch eine Weile weiter zu leben in einem Dort und Dann. Der Gedanke einer plötzlichen Vernichtung hat etwas Störendes, Erschütterndes, Unfaßbares: er ist für das einfache Vorstellen ein Ungedanke.²⁵⁾

²⁰⁾ Brandt, Jahrb. f. prot. Theol. 1892: Das Leben nach dem Tode nach mandäischen und parsischen Vorstellungen, S. 592 (Das Aufhören des Lebens der Gottlosen am jüngsten Tage).

²¹⁾ Apok. 20, 14. 21, 8.

²²⁾ Dogmat. Bed. d. neutest. Lehre v. d. doppelten Auferstehung, Jahrb. f. d. Theol. 1867.

²³⁾ Apok. 20, 4—6. 11; vgl. Luk. 14, 14; 1. Thess. 4, 16; 1. Kor. 15, 23—26. Über die analoge Lehre der Mandäer und Parsen s. Brandt, S. 575—580 (jene lassen die Auferstehenden in die Ätherwelt des Glanzes körperlos erheben, diese sie mit verklärtem Leibe neubegabt werden).

²⁴⁾ Vgl. Targ. z. Ps. 49, 11. Jerusch. Deuteron. 33, 6. Brandt, a. a. O. 592.

²⁵⁾ Umgekehrt erklärten die zweifelnden Korinther und Porphyrius die christliche Wiederbelebungshoffnung für einen Ungedanken. Bei der Entkräftung solchen Zweifels (*ἀνάστασις νεκρῶν*

Mit dieser Scheu vor der Vorstellung einer plötzlichen Zerreißung des Lebensfadens hängen auch die mannigfachen Gebräuche zusammen, welche die fortbestehende Beziehung zwischen Seele und Leichnam zur Voraussetzung haben. Es galt bei verschiedenen Völkern als Frevel, den Körper unbestattet liegen zu lassen;²⁶⁾ für Ertrunkene, im fernen Kriege Gefallene wurde wenigstens die Formfeierlichkeit der Kenotaphien vollzogen.²⁷⁾ Dem Leibe wurden Nahrungsmittel, Waffen, bei den Ägyptern Papyrusrollen mit auf den Weg gegeben, damit der Tote bei seinem Erscheinen vor dem Richter des Totenreiches wohl unterrichtet sein möge. Diese Behandlung des Leichnams beruht auf der nämlichen Voraussetzung wie die gerade entgegengesetzte, die Leichenverbrennung: nämlich auf der Idee einer geheimnisvollen Verbindung zwischen Seele und Körper, welche auch alttestamentlich ist²⁸⁾ und in dem katholischen Reliquienkult nachwirkt. Jüdischer Glaube soll es noch im vorigen Jahrhundert gewesen sein, daß die Seele des Abgeschiedenen wenigstens zwölf Monate lang den toten Körper umschwebe.²⁹⁾

Eine plötzliche Trennung der Seele vom Körper erscheint eben auch dem Denken einer vorgeschritteneren Kulturstufe als schwer begreiflich. Wie kann ein solcher Tummelplatz lebendiger Kräfte, wie das menschliche Leben ihn darstellt,

οὐκ ἔστιν) konnte Paulus 1. Kor. 15 mit siegreicher Dialektik auf allgemein-menschliche Ideeengänge sich berufen, deren Nichtanerkennung er als „Thorheit“ titulierte und welche den Glauben in sich bergen, daß wahrer Lebenswert nicht untergehen kann. Vgl. m. Abhandl. in Jahrb. f. prot. Theol. 1888, 332 ff, 342 f. und in dem zweitnächsten Heft dieser „Studien“.

²⁶⁾ Elpenor: Odyss. XI, 51 ff. Patroklos: Il. XXIII, 70 ff. Palinurus: Aen. VI, 362 ff. Dasselbe bei den Siamesen: Tylor II, 27, vgl. 112, und im späteren klassischen Altertum: Friedländer, Sittengeschichte Roms III, 640—643 (1871).

²⁷⁾ Dahin gehört auch die Sitte, die Seelen der in der Fremde Gestorbenen beim Abzuge nach der Heimat dreimal anzurufen. Odyss. XI, 65. Aen. VI, 505.

²⁸⁾ Hiob 14, 22 (vgl. Dillmann zu d. St.: „Unverkennbar ist hier die Vorstellung, daß der verwesende Leib, gleichsam als wäre noch ein Rest von Beseelung in ihm, auch noch eine Art von Empfindung dieser Verwesung habe“); Jes. 14, 19; 66, 24. Deut. 28, 26. Jer. 16, 4. Sir. 38, 16.

²⁹⁾ „Die Zukunft“, 1884, No. 29, S. 341.

in einem Nu dem Nichts gleich werden? Ja wie könnte überhaupt etwas, was man als existierend sich klar vorstellen kann — d. h. nach Descartes' Ausdruck: was wenn auch vielleicht nicht „formale Wirklichkeit“ doch sicherlich „objektive Realität“ hat,³⁰⁾ — wie kann solches gleichwohl zu nichts geworden sein? Es lebt ja doch in meinem Gedanken: wie wäre das möglich, wenn es jetzt nicht wäre? Was in mir lebt, das ist: denn das Sein oder die Welt ist ja nichts anderes als meine Vorstellung. In dieser Denkweise berührt sich das einfache Naturkind mit dem scharfsinnigen Philosophen. Epikur sagt: „Was habe ich mit dem Tode zu thun? Entweder ich bin, dann ist der Tod nicht; oder der Tod ist, dann bin ich nicht. *Οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς.*“³¹⁾ J. G. Fichte erklärt: „Es ist kein Sterben, keine Sterblichkeit, sondern nur Leben.“ „Wer den Willen Gottes thut, der stirbt nie.“ „Das sittliche Ich ist sich seiner Ewigkeit und Unvergänglichkeit unmittelbar sicher.“ „Aller Tod in der Natur ist Geburt, und gerade im Sterben erscheint sichtbar die Erhöhung des Lebens. Es ist kein tötendes Prinzip in der Natur, denn die Natur ist durchaus lauter Leben; nicht der Tod tötet, sondern das lebendigere Leben, welches, hinter dem alten verborgen, beginnt und sich entwickelt.“ Fichte beruft sich auf das Wort des johanneischen Jesus: „Wer an mich glaubt, der hat das ewige Leben.“³²⁾ Franz v. Baader behauptet: „Dasein kann überhaupt nie untergehen“ und erklärt es für unmöglich, von dem Augenblicke an, in welchem das wahre Leben in einem Menschen

³⁰⁾ Objektive Realität nennt Cartesius die der wirklichen Daseinsform entsprechende Vorstellungsform des Wissens; im Unterschiede von der Wirklichkeit, welche er als formelle oder aktuelle Realität bezeichnet.

³¹⁾ Diog. Laert. X, 27, 125. *Ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν· ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῇ, τότε ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν.*

³²⁾ Fichte, Wissenschaftslehre, 1813, Nachgel. W. II, 158. Sittenlehre, 1812, III, 55, 74. Bestimmung des Menschen, 1800, Sämtl. W. II, 315, 317. — Zur Kritik Fichtes ist zu erwähnen: 1. Wenn es sprachlich zulässig wäre, der Natur jegliches tötende Prinzip (*Siwa*) abzusprechen, so wäre auch die Auffassung erlaubt, in derselben lediglich dies „allesverschlingende Grab“ zu sehen. 2. Nicht der Tod selbst, sondern die Todesfurcht wird wie durch sittliche Selbstbildung so allerdings auch schon durch einen ge-

Triebkraft gewänne, „ihm einen Zweifel an seiner wahren Unsterblichkeit, d. h. an der wahren Verwirklichung seines Lebens beizubringen,“ — ebenso wie es „unmöglich wäre, eine zusammengedrückte Spannfeder, falls sie Bewußtsein hätte, an ihrer elastischen Natur zweifeln zu machen.“³³⁾ Wie aus Deussens Vedantadogmatik hervorgeht, führt die altindische Philosophie zu demselben Ergebnis in bezug auf die Unsterblichkeit wie die transcendente Dialektik des kantischen Idealismus in ihrer von Schopenhauer gezogenen Konsequenz. „Bis auf Kant waren wir in der Zeit; seit Kant ist die Zeit in uns,“ meinte Schopenhauer. Aber schon vor Jahrtausenden wußten die Brahmanen, daß die Zeitlichkeit ein Produkt unserer Vorstellungsform sei und daß nur insofern, als der Mensch selbst Erscheinungsform zeitlichen Werdens ist, er untergehen werde, sofern er dagegen mit seiner Gedankenwelt über die Sphäre des Endlichen sich erhebt und sein eigenes denkendes Wesen von der gedachten Zeitform mit ihrem Entstehen und Vergehen zu unterscheiden vermag, der Vernichtungsbegriff keine Anwendung dulde auf das wesenhafte Sein des Denkenden.³⁴⁾ Auch für die Naturwissenschaft ist Goethes Wort: „Kein Wesen kann zu nichts zerfallen“ geradezu ein Axiom geworden, welches seit Rob. Mayer und v. Helmholtz als Gesetz von der Erhaltung der Kraft oder der „Energie“ formuliert wird.³⁵⁾ Wenn „die

steigerten Grad der Kontemplation und Reflexion völlig besieghar. Die Romantik des Gedankens balanciert mit Humor und Ironie auf der Messerschneide zwischen Sein und Nichtsein, wie in Hamlets Monolog, dessen dialektische Kunst freilich die Todessorge nicht zu bannen vermag.

³³⁾ Baader, Über den Begriff der Zeit, Ww. II, 85.

³⁴⁾ P. Deussen, System des Vedānta als ein Kompendium der Dogmatik des Brahmanismus, 1883, S. 313 ff. Die Seele ist mit Brahman identisch; um dessen inne zu werden, bedarf es nur der rechten Selbsterkenntnis. In jeder Handlung der Moralität verwirklicht sich das Eingehen des Alls in das Ich, die Identität des Ich mit dem An-sich-seienden. Die Vedantalehre ist realistisch in der exoterischen Kosmologie (Absorption des Ich in das Brahman), idealistisch in der esoterischen Identitätslehre (Unzerstörbarkeit des sittlichen Charakters).

³⁵⁾ Helmholtz, Die Wechselwirkung der Naturkräfte, 1854. R. Meyer, Mechanik der Wärme (1842); Anhang: Naturwissen-

Quantität der Materie unveränderlich“ ist (Kant) und die mechanische Äquivalenz von Wärme und Bewegung jede Verringerung, jedes Untergehen der Materie ausschließt, warum sollte der Geist untergehen? Gerade dann, wenn man den Geist als das feinste Sublimat der körperlichen Organisation zu begreifen versucht, gerade in diesem Falle scheint der Vernichtungsgedanke in bezug auf den Geist unvollziehbar zu sein.³⁶⁾ Wenngleich unsere Vorstellungen vom Geist in größerem Maße durch die metaphorische Bilderrede der Sprache beeinflusst sind, so fehlt es doch daran auch in dem Begriff des Körpers, der Materie (*ύλη*) keineswegs. Und sogar an der Vorstellung der „Quantität“ haftet eine mißverständliche Symbolik der Sprache, sofern jener Ausdruck angesichts des technisch höchst wichtigen, aber theoretisch ungenauen Unterschiedes zwischen Atomgewicht und spezifischem Gewicht sowohl Menge wie Masse, Zahl wie Gewicht bedeuten kann. Dazu kommt, daß mindestens in demselben Maße, wie der Geist Resultante der leiblichen Harmonie ist, die gesamte materielle Welt aufgefaßt werden darf als Produkt des Zusammenwirkens unserer subjektiven Wahrnehmungsfähigkeit mit dem übrigens den Sinnen unerreichen und nur dem Verstande begreiflichen außer uns daseienden Objekt, welches Kant mit dem mißverständlichen Ausdruck „Ding an sich“ bezeichnet hat. Dann kommt also dem Geiste sicherlich nicht in geringerem,

schaftliche Vorträge, 1871. Mayer citiert Lucians *Demonax*: „Ja, unsterblich wie alles andere“, erklärt aber, daß das Erhaltungsprinzip *nil fit ad nihilum* „in Gottes lebender Schöpfung in noch höherem Grade“ gelte als das andere *ex nihilo fit nihil*, welches zumal auf geistigem Gebiet nicht scharf durchführbar sei. (S. 16, 17.) — Näheres über das nicht erst Lavoisier als „Prinzip der Erhaltung der Substanz“ bekannte, sondern schon von Leibniz und sogar von Descartes postulierte Gesetz s. b. Lothar Meyer, *Die modernen Theorien der Chemie*, 1880. Kritische Bedenken äußert Theod. Gros, *Üb. d. Beweis des Prinzipes von der Erhaltung der Energie*, 1891.

³⁶⁾ Hierzu vgl. C. Jessen, *Der lebenden Wesen Ursprung und Fortdauer*, 1885; M. Droysbach, *Die Harmonie der Ergebnisse der Naturforschung mit den Forderungen des menschlichen Gemüts oder die persönliche Unsterblichkeit als Folge der atomistischen Verfassung der Natur*, Leipz. 1858.

sondern in höherem Grade als der Materie die Unvergänglichkeit zu. Wir werden mit mehr Recht den Geist als Wesen der Materie denn umgekehrt die Materie als Wesen des Geistes betrachten. Philosophie, Naturwissenschaft und Sprache gestatten, für jede sinnliche Erscheinung einen Ausdruck zu substituieren, mit welchem wir sonst nur Geistiges zu charakterisieren gewohnt sind. Ebenso für jeden objektiven Vorgang Ausdrücke, welche sonst Subjektives bezeichnen. Jeden Lichtstrahl können wir, mit Fechner zu reden, als einen „seiner Eiweißshülle entkleideten Nerv“ ansehen.³⁷⁾ Allerdings ist auch das Umgekehrte statthaft; wiewohl die intellektuelle Abneigung gegen eine schlechthinige Vernichtung dadurch nicht aufgehoben wird, daß wir auch jede geistige Lebensfunktion unter dem Bilde körperlicher Vorgänge uns zu veranschaulichen pflegen. Daß die volkstümlichen Vorstellungen von der Seele auf nichts weiter als eine feinere Materialisation, auf eine vergeistigte Körperlichkeit hinauslaufen, sodaß man z. B. nach dem Tode eines Angehörigen das Fenster öffnet, um der Seele den Ausgang aus dem Hause zu erleichtern, sollte nicht so auffallend erscheinen. Genau genommen, beruht die philosophische Kritik der rationalen Psychologie, wie sie Kant angebahnt hat, auf einer Anschauung von der Seelensubstanz, welche eben deshalb, weil sie zum Teil nach materiellen Gesichtspunkten gedacht wird, ihre „immateriellen“ Attribute vor den Konsequenzen der Verstandeskritik nicht aufrecht zu erhalten vermag. Schließlich aber wird die Frage entstehen, ob denn nicht der Begriff der Immaterialität selbst nur einen materiellen Grund hat, das Bedürfnis, zum Behufe der Kontrastwirkung eine positive Anschauung negativ zu schattieren.

Und dennoch wird der kausal-teleologische Verstandestrieb die Frage nach dem „Ding an sich“ des Lebens, seinem Woher und Wohin niemals endgültig quiescieren lassen. Die volkstümliche wie die philosophische Denkweise — beide kehren immer wieder zu dem Verstandes-

³⁷⁾ G. Th. Fechner, *Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen*, 1873, S. 107. Vgl. *physikal. und philos. Atomenlehre*, 1864, S. 81—100. Vgl. hierzu unsere zweite Abhandlung im nächsten Heft.

postulat der „Unzerstörbarkeit des Lebens an sich“ zurück und behaupten sich darin auch wider die Einwürfe, welche aus der mephistophelischen Maxime „Alles was entsteht, ist wert, daß es zu grunde geht“ und aus dem korrelaten Axiom *ex nihilo fit nihil* entlehnt werden. Jener volkstümlichen Selbstbehauptung des Unsterblichkeitsglaubens hat der philosophische Naturforscher Fechner³⁸⁾ treffenden Ausdruck gegeben mit den Worten: „Sorgst du aber, das menschliche Bewußtsein werde, weil aus dem Allgemeinbewußtsein herausgeboren, auch wieder in ihm verfließen, so sieh den Baum an. Es hat lange Jahre gedauert, ehe die Zweige aus dem Stamme kamen, — einmal gekommen gehen sie nicht wieder in ihm unter. Auch der Lebensbaum der Welt will wachsen und sich entwickeln.“ „So wenig ein Mensch je sterben kann, der einmal gelebt, so wenig könnte er je zum Leben erwacht sein, hätte er nicht vorher gelebt; nur daß er vorher nicht für sich gelebt.“ Die unmittelbare Konsequenz des Glaubens an die Unsterblichkeit des Geistes trotz der Vergänglichkeit der Welt ist die der christlichen Dogmatik geläufige Annahme einer neuen Welt, eines „neuen Himmels und einer neuen Erde“,³⁹⁾ welche mit Rücksicht auf die Wiedergeburt der Menschheit in der „zweiten Schöpfung“ gleichsam eine dritte Schöpfung Gottes genannt werden kann.⁴⁰⁾ Und auch diese Konsequenz ist philosophisch begründet worden. „Warum soll nicht“, sagt Teichmüller, „aus dem Füllhorn des noch ungewordenen Wesens eine neue Welt entstehen, die uns jetzt unmöglich scheint wie dem Knaben, wenn man ihm sagen würde, was er, vom Eros ergriffen, einst thun und fühlen wird?“⁴¹⁾

Aber auch derjenige, welcher dieses problematische Jenseitsideal nicht zu konzipieren wagt, ist doch andererseits nicht imstande, den Gedanken eines völligen Nichtseins zu vollziehen. Man müßte denn entweder zu denken aufhören

³⁸⁾ Fechner, Büchlein vom Leben nach dem Tode, S. 62 u. 63.

³⁹⁾ Jes. 65, 17; 66, 22. Apok. 21, 1—23. 2. Petr. 3, 13.

⁴⁰⁾ Den Ausdruck „dritte Schöpfung“ habe ich im „Grundriss der evangel. Glaubenslehre“ II, § 87, 2 angewendet.

⁴¹⁾ Teichmüller, Über die Unsterblichkeit der Seele, 1879.

oder aber in der Reproduktion eines möglichst eintönigen und farblosen Daseins das vermeintliche Nichtsein produziert zu haben wähnen. Der erstere Versuch, über das Schicksal der Abgeschiedenen völlig zur Tagesordnung überzugehen, würde den Menschen zur Denkträgheit des Tieres herabdrücken, und daß dies unmöglich ist, vielmehr der andere Weg thatsächlich den Vorzug behalten hat, das zeigt die Allgemeinheit der Unsterblichkeitsahnungen, welche auch bei wirklich negierender Tendenz, wie im Konfucianismus und im Buddhismus, teils als Volksglaube, teils wenigstens in Form eines intellektuellen Problems immer wieder aufgetaucht sind und in anderen Religionen die nebelhaften Gebilde animistischer Hadesvorstellungen gezeitigt haben. Den psychologischen Grund dafür, daß jeder Versuch, ein Nichts zu denken, wieder zum Denken eines Etwas führen muß, zeigt Kants transcendente Dialektik. Auch der Begriff des Nichts unterliegt der Relativität wechselnder Vorstellungsformen. So wenig wir imstande sind, den Gedanken der Endlosigkeit auszudenken, so wenig vermögen wir die Idee eines absoluten Abschlusses wirklich zu vollziehen. Die einfache Wahrheit der hierhergehörigen komplizierten Ausführungen Kants ist folgende. Wir haben einerseits das Bedürfnis auszuruhen und dem Flusse unserer Gedanken eine Grenze zu setzen: dann vernichten wir für den Augenblick des Ausruhens den Gegenstand unseres Denkens; das Ding ist gleichsam tot. Dann aber erwacht wieder der Denktrieb, und wir spinnen das Objekt unseres Gedankens so lange endlos fort, bis wir wiederum ermatten und den Gedanken fallen lassen.⁴²⁾ Dem entspricht auch die volkstümliche und dichterische Redeweise. Zuerst heißt es: „So jagen wir ihn ohn' Ermatten — ihn fort und fort bis zu den

⁴²⁾ Vgl. Krit. d. r. Vern., Transcend. Dialektik, bes. d. Abschn. „Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele“, wo Kant mit den wechselnden „Graden des Bewusstseins“ operiert; ferner den Abschn. „Antithetik der reinen Vernunft“, wo er darauf zurückgeht, daß die Bedingungen zur Vollziehung der metaphysischen Ideen, z. B. der absoluten Beharrlichkeit der Substanz, zu dem Geständnis nötigen: „für den Verstand zu groß, für die Vernunft zu klein.“

Schatten,“ womit dem Bedürfnis einer endlichen Grenzabsteckung genügt wird; dann aber fahren die Erinnyen fort: „und geben ihn auch dort nicht frei“; denn nur dies entspricht dem Begriff der Unversöhnlichkeit, von dem der Dichter ausging.

Aber es ist erklärlich, daß das volkstümliche Denken lieber bei der Unvollziehbarkeit des Nichtseins als bei der Undenkbarkeit der Endlosigkeit verweilt. Gewiss ist die bloße Endlosigkeit ein leeres Abstraktum, aber das leere Nichtmehrdasein befriedigt den Verstand noch weniger. Wenn also Fries urteilt: „Gerade den Standpunkt des Glaubens trifft die Zeit mit ihrem Kommen und Schwinden gar nicht; und die Ewigkeit unseres Wesens ist kein Sein für alle Zeit, sondern diese Beharrlichkeit in der Zeit wäre vielmehr die Vernichtung ihrer Idee“, ⁴³⁾ so würde doch auch die Abstraktion eines definitiven Nichtseins des Geistes zur Auflösung seines Begriffes führen, welcher — nach Platon, wie nach Hegel und Fries — Sein und Leben prinzipiell in sich schließt. Freilich wird hier noch kein Unterschied gemacht zwischen individuellem Geist und Geist schlechthin, ⁴⁴⁾ aber diese Unterscheidung fällt weniger als jene Verknüpfung von Geist und Dasein in den Vorstellungskreis desjenigen Denkens, welches dem diskursiven Verstande des Philosophen mit den Intuitionen des Naturkindes gemeinsam ist und welches schon im Kindheitszeitalter der Völker zu jener Fragestellung geführt hat, deren Produkte in den Ansichten über das Fortleben der Seele vorliegen.

⁴³⁾ Fries, Praktische Philos. II, 101. Vgl. ferner Schleiermacher, Monologen I, 362: „So haben sie auch gedichtet die Unsterblichkeit, die sie allzu genügsam erst nach der Zeit suchen, statt inner oder über der Zeit, und ihre Fabeln sind weiser als sie selbst.“ — Planck, Testament eines Deutschen (Philos. der Natur und der Menschheit, herausg. v. K. Köstlin, 1881, S. 501, 506, 496) meint, Leben und geistiges Dasein seien zu scharfe Gegensätze, als daß sie einen ewigen Bund eingehen könnten; Person und Ewigkeit seien „die reinsten Widersprüche“! In dieser Meinung folgt auch Lipsius mehr Hegelschen als Kantischen Spuren (Absolutheit und Persönlichkeit schließen einander an sich aus).

⁴⁴⁾ Auf diesen Unterschied hat gegenüber Göschel, J. H. Fichte u. a. besonders Blasche in seiner Philosophischen Unsterblichkeitslehre hingewiesen.

Zur Prüfung des erkenntnistheoretischen Wertes dieser Denkweise ist erforderlich, daß man die Konsequenz sich vergegenwärtige, welche schon Platon (nach orphischem und empedokleischem Vorgange) gezogen hat, wonach die individuelle Seele, sofern sie unzerstörbar sein soll, auch *a parte ante* ungeschaffen sein mußte,⁴⁵⁾ sei es im Sinne der Seelenwanderung oder im Sinne einer realen Präexistenz oder in bescheidenerer Anlehnung an den Ausdruck: die Menschenseele ist „göttlichen Geschlechts“, „göttlichem Odem“ entstammt.⁴⁶⁾ Aber in bezug auf die präexistente Daseinsform macht sich die nämliche Schwierigkeit geltend, einen Zustand puren Nichtseins sich vorzustellen. Die Ironie des buddhistischen Gedankens, welcher das erhoffte Nichts des Nirwâna doch wiederum als Zustand der Seligkeit preist, hat zur Kehrseite jene Paradoxie der talmudischen Ansicht, welche — nach Wünsche's Darstellung⁴⁷⁾ — einerseits behauptet, Gott habe die Seelen aller Menschen erst am ersten Schöpfungstage geschaffen; aber ob er dieses thun wolle, darüber habe er schon vorher eine Beratung mit den frommen Israeliten gehalten.

Immerhin setzt solche Betrachtungsweise, mag sie auch naiv und inkonsequent verfahren, ein Maß von selbständigem Nachdenken voraus, eine Thätigkeit des Verstandes, welche den Unsterblichkeitsgedanken, den sie vielleicht schließlichs zu negieren geneigt war, selbst mit geschaffen hatte. Daß für die uralten Problemstellungen und Fragen, aus denen die Unsterblichkeitsideeen sich herausgelöst haben, keineswegs immer das Wünschen und Sehnen oder gar nur das

⁴⁵⁾ Vgl. Thiemann, a. a. O. S. 15 ff. Plat. Phaedr. 24: τοῦτο (die Seele) δὲ οὐτ' ἀπόλλυσθαι οὔτε γίνεσθαι δυνατόν. Crat. 400: δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς. Plut. de Isid. et Os. 361: Ἐμπεδοκλῆς δὲ καὶ δίκας φησὶ δίδόναι τοὺς δαίμονας κτλ.

⁴⁶⁾ Vgl. den empedokleischen Vers: τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι, φυχὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης. Ferner den Zeushymnus des Kleanthes: ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν, und den ähnlichen des Aratus, der Act. 17, 28 citiert wird.

⁴⁷⁾ Jahrb. f. prot. Theol. 1880: Die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode nach Apokryphen, Talmud und Kirchenvätern, S. 362 f.

träumerische Sinnen der Phantasie maßgebend gewesen ist, sondern schon früh das Rätsel des abstrahierenden Verstandes, welcher nach dem Sein oder Nichtsein fragte, das zeigt jenes kosmogonische Rigvedalied, welches über Sein und Nichtsein, Tod und Unsterblichkeit in rein verstandesmäßiger Abstraktion philosophiert:

„Zu jener Zeit war weder Sein noch Nichtsein,
Nicht war der Luftraum, noch der Himmel drüber;
Was regte sich? und wo? in wessen Obhut?
War Wasser da? und gab's den tiefen Abgrund?

„Nicht Tod und nicht Unsterblichkeit war damals,
Nicht gab's des Tages noch der Nacht Erscheinung;
Nur eines hauchte windlos durch sich selber
Und außer ihm gab nirgend es ein andres“.⁴⁸⁾

Aber gerade mit dieser Neigung des Verstandes zu schrankenloser Abstraktion hängt es zusammen, daß die dogmatische Verwertbarkeit der aus dem Verstandesrätsel herstammenden Jenseitsvorstellungen höchst prekär und von zweiseitiger Beschaffenheit ist. Das Denken vermag eben alle Gegensätze zu neutralisieren durch Aufhebung der begrifflichen Einseitigkeit in die Allgemeinheit eines abstrakteren Gattungsbegriffes. Zunächst erscheint es vom religiösen Standpunkt aus ganz harmlos, wenn durch Ausgleichung der Begriffe Gott und Mensch, Leben und Tod, Sein und Nichtsein, unendlich und endlich, Geist und Individuum u. s. w. die Überzeugung gestützt wird, auch der Menscheng Geist sei trotz seiner Endlichkeit wesentlich Leben, auch am individuellen Geiste sei das Wesentliche unsterblich, und schon unser Denken des Ewigen sei ein Beweis, daß diesem Denken selbst das Ewigsein zukomme. Man kann sogar die Mathematik zuhilfe rufen und die Zurückführung der unendlichen Reihe auf einen bestimmten Wert als Analogon dafür verwerten, daß die Begrenztheit unseres Begreifens keinen Widerspruch involviere gegen die

⁴⁸⁾ Das Lied gehört nach H. Graßmann, M. Müller u. a. zu den älteren Vedaliedern und ist demgemäß jedenfalls vor 800 v. Chr. entstanden. Andere Veda-Stellen, welche die Unsterblichkeitshoffnungen betreffen: I, 24, 1; 125, 56; IX, 113, 7; X, 15. 16. 118. 126.

endlose Dauer unseres begreifenden Geistes. Man kann ferner auf die Redeweise der Bibel und die volkstümliche Ausdrucksweise zurückgreifen und darauf hinweisen, daß das religiöse Denken nicht umhin konnte, Gott zu verendlichen und den Menscheng Geist unendlich zu machen, Gott als *capax finiti*, θεὸς ἐσταυρωμένος, des Menschen Dauer hinwiederum als endlos, sein höheres Leben als in sich selbst unvergängliches zu bezeichnen. Nicht bloß der Begriff — der „Name“ — des bevorzugten Menschen wird „ewig“ bleiben (Ps. 72, 5 u. 17), sondern von dem einzelnen Menschen selbst konnte gesagt werden: „Dieser Jünger stirbt nicht“ (Joh. 21, 23); und die vollwirksame Bedingung eines „Nichtsterbens“ wird gelegentlich klar formuliert (11, 26). Die Sprache der Bibel läßt zwar eine deutliche Unterscheidung zu zwischen der natürlichen Sterblichkeit des Individuums und der übernatürlichen Wiederbelebung seines geistigen Wesens (1 Kor. 15, 50. Joh. 5, 25 ff.); aber nicht immer wird mit derselben gerechnet, und gerade da, wo mehr das Verstandesrätsel in betracht kommt, wie es die Wißbegierde oder Neugierde aufwirft, z. B. Act. 1, 6. 1 Kor. 15, 35, — gerade bei solchen Gelegenheiten wird bisweilen die individuelle Unvergänglichkeit der menschlichen Persönlichkeit schlecht hin — trotz vorläufiger Ungewissheit über das Wann und Wie des konkreten Zukunftsbildes — mit den stärksten Ausdrücken festgehalten und eingeschärft.⁴⁹⁾ Man könnte also auch die Ideale der christlichen Jenseitshoffnung in jener Richtung ausnutzen, um nachzuweisen, daß selbst das christlich-religiöse Denken nicht umhin kann, schon aus rein verständigen Gründen den Begriff der Unzerstörbarkeit mit dem Begriff des menschlichen Lebens zu verknüpfen.

Indessen wenn man sich auf die religiöse Redeweise berufen will, um die Lücken der abstrakt-dogmatischen Reflexion auszufüllen, so wird man gar leicht in Gefahr geraten völlig fehlzugehen. Gerade die konkrete Sprache

⁴⁹⁾ Z. B. Mark. 13, 27—30 (zusammengehalten mit Act. 1, 6) im Vergl. zu v. 32—37; — 1. Kor. 15, 54—57 im Vergl. zu v. 51—53. Die wichtigste Stelle ist Matth. 10, 28^a, welche die Aussprüche Sap. Sal. 3, 1 und 2. Makk. 7, 29 potenziert in sich vereinigt.

des religiösen Empfindens verrät klarer als alle jene vergeblichen Versuche verstandesmäßiger Spekulation, daß „Begriffe und Worte“ das Himmelreich ebenso wenig ererben lassen wie „Fleisch und Blut“ nach dem Worte des Paulus. Solange man von den sittlichen Beweggründen der Jenseits-hoffnung, welche allein die echt christlichen sind, absieht, behalten die biblischen Worte lediglich den Wert, anschauliche Reflexe wechselnder Gemütsstimmungen zu sein. Wenn Jesus gelegentlich von dem *τέλος* spricht (Matth. 24, 6. 14) und andererseits von der *ζωὴ αἰώνιος*, welche dem Endgericht folgen werde (25, 46), so liegt es in der sprachlichen Relativität⁵⁰⁾ solcher Begriffe wie *τέλος* und *αἰώνιος* begründet, daß auch die dolmetschenden Synonyme unserer heutigen Sprache kaum imstande sind, die begrifflichen Schwierigkeiten zu tilgen, welche sich von jeher an den Unterschied von *τέλος* (*ἐντελέχεια*) und *τελευτή*, von *ἄπειρον* und *ἄοριστον*, *in finitum* und *indefinitum*, *αἰδιος* und *αἰώνιος*, *everlasting* und *eternal*, unendlich und ewig, *amritatvam* und *vyatireka* geknüpft haben.⁵¹⁾ Auch wir sprechen von der

⁵⁰⁾ Das Wort Matth. 24, 13: *ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται* wird verschieden gedeutet: auf das Ende des Einzel-lebens und auf die Parusie Christi.

⁵¹⁾ P. Deussen, System des Vedânta, 1883, S. 309. *Amritatvam* bedeutet das „Nicht-mehr-sterben-können der erlösten Seele,“ *vyatireka* „das Hinausreichen über den Leib oder die Unzerstörbarkeit durch den Tod.“ Den konträren Gegensatz zu dem letzteren bildet *martyatvam*, „das Immer-wieder-sterben-müssen der individuellen Seele.“ Vgl. ferner Schlottmann, Das Vergängliche und Unvergängliche in der menschlichen Seele nach Aristoteles, Halle 1873. Edersheim, On eternal punishment, according to the rabbis and the New Test. (Life and Time of Jesus II, 1884, Append. 19, p. 791—796). Kluge, Über den Begriff *ζωὴ αἰώνιος*, Jahrb. f. deutsche Theol. XIX, 118ff. (S. 122: „Die Transcendenz der *ζωὴ* wird durch Immanenz wieder zur Transcendenz.“ *Ζ. αἰων*: „die dauernde unzerstörbare Darstellung des Lebens Christi in den Gläubigen und durch sie“). — Auch daran sei erinnert, daß nach dem Talmud das Paradies einerseits als unmeßbar groß bezeichnet, dann aber wieder nach arithmetischem Maßstabe geschätzt wird, — ferner daß in den Psalmen Salomos der Begriff der Auferstehung *εἰς ζωὴν αἰώνιον* (3, 16 vgl. mit *πίπτειν*, *πτῶμα* v. 5 u. 13) auf bildliche Fassung deutet (Gröbler, Theol. Stud. u. Krit. 1879, 685), und endlich daß die proteusartige Wandlung des Begriffes „ewig“

„unsterblichen Seele“ des „sterblichen Menschen.“ Die Einsicht, daß oft auch die minutiösesten und haarspaltenden Abgrenzungsversuche einer sachlichen Erkenntnis nicht näher führen, wohl aber von dem Ziel gesunder psychologischer Beobachtung immer weiter ablenken, wird bei dem gegenwärtigen Vorherrschen empiristischer und positivistischer Bestrebungen, selbst innerhalb der Theologie, kaum näher erhärtet zu werden brauchen. Freilich vom Standpunkt des ontologischen Platonismus,⁵²⁾ wie er in neuerer Zeit vorzugsweise in der Hegelschen Philosophie wiederaufgelebt ist, kann die Unsterblichkeit auf rein begrifflichem Wege ohne Schwierigkeit bewiesen werden, nachdem der Verstand einmal darauf verzichtet hat, den geordneten Weg empirischer Beobachtung der Thatsachen und sprachpsychologischer Untersuchung des Ursprungs der in Worte gefaßten Begriffe zu beschreiten. Die Verstandesfrage, wie es sich mit der „unsterblichen Seele“ des „sterblichen Menschen“ verhalte, eine Frage, welche auch die positivistische Philosophie als ein thatsächlich schon in der Kindheit der Völker vorhandenes Symptom eines intellektuellen Bedürfnisses anerkennen kann, ohne jedoch daraus weitere Schlüsse ziehen zu müssen, — sie gilt dem panlogistischen Denker, der in souveräner Spekulation Denken und Sein, Wort und Sache vertauscht, als lösbar auf rein begrifflichem Wege. Ihm ist das Denken selbst ewig, eben weil es das Ewige denkt. So Hegel. Das Denken „als das für sich selbst seiende Allgemeine“ ist das Unsterbliche. „Das Sterbliche ist, daß die Idee, das Allgemeine, sich nicht angemessen ist.“ „Im Lebendigen hat die Natur sich vollendet und ihren Frieden geschlossen. Aber erst im Gedanken kehrt sie in sich selbst zurück, um wie der Vogel Phönix unvergänglich aufzuerstehen.“ „Im Ich ist das Sein schlechthin in mir selbst.“ „Ich kann mich zwar umbringen, aber das ist die Freiheit von meinem

sich auch in einer volkstümlichen Wendung, in dem auf Rom angewendeten Attribut „die ewige Stadt“ geltend gemacht hat. Piper, Evangel. Kal. 1864, S. 17—119.

⁵²⁾ Ich erinnere nur an das bekannte Wort des Marsilius Ficinus: „*anima non habet vim ad non esse, esse suum habet in sua essentia*“.

Dasein zu abstrahieren. Ich bin, im Ich ist schon das Bin enthalten“.⁵³⁾

Solche Äußerungen eines panlogistischen Denkens wollen nicht etwa empirische Nachweise der sprachgeschichtlichen Bedeutung z. B. des Wortes „Unsterblichkeit“ sein, auch nicht praktisch-ethische oder rhetorisch-stilistische oder pädagogisch-dialektische Empfehlungen einer neuen, bisher nicht üblichen Begriffsbestimmung und Anwendung des betreffenden Wortes. Beides wäre, wenn es näher begründet würde, keineswegs zu beanstanden. Sondern Hegel spricht von feststehenden Beziehungen der Begriffe, als wären dieselben ohne weiteres getreue Abbilder seiender Dinge. Der Methode nach steht dieses Beweisen der Unsterblichkeit nicht viel höher als das krankhafte Operieren mit sog. fixen Ideen, deren begriffliche Beziehungen dem Patienten ebenfalls unerschütterlich feststehen. Eine solche Idee könnte aber auch die sein, daß „alles, was entsteht,“ wert sei, „daß es zu grunde geht“ — also die Idee des Nietzscheschen Mephistophelismus — und daß nur dasjenige am Denken, was nicht am daseienden Individuum haftet und mit demselben sich entwickelt hat, sondern als unentstanden und absolut mit sich identisch zu denken ist, d. h. nur die vage, ideelle Möglichkeit des Denkens auf Ewigkeit Anspruch erheben könne. Diese Unsterblichkeit fände weder auf die selbstbewußte Persönlichkeit des Menschen noch auf das selbstbewußte aktuelle Denken überhaupt Anwendung, sondern auch der produktivste Geist, welcher während seines Lebens in seiner Denkkraft die Macht hat dem Wandel der Zeit zu trotzen, würde mit seinem Denken dereinst zu grunde gehen. Dem Bedürfnis, unser Wesen als seiend zu denken, stünde gegenüber das Erfordernis, unser Sein als ein vergängliches von einem unbekannten, absolut unvergänglichen Wesen zu unterscheiden: und diese denkende Betrachtungsweise entspricht durchaus dem Gefühl religiöser Abhängigkeit nach Ps. 73, 26; 102, 25—28, Jes. 51, 6; 64, 8 und 1 Tim. 6, 16, wo Gott der „Alleinunsterbliche“ genannt wird.

⁵³⁾ Hegel, Relig. philos. I, 71.

Zwar hat Schleiermacher unter Ablehnung dieser transcendenten Ausschließlichkeit des Gottesgedankens die immanente Ewigkeit des Geistes gerade da betont, wo er am entschiedensten der vergänglichen Erscheinung das unvergängliche Wesen, dem zeitlichen Werden das ewige Sein gegenübergestellt hat: in den Monologen. „Jenseit der zeitlichen Welt liegt ihnen ja die Gottheit, und die Gottheit anzuschauen und zu loben haben sie den Menschen auf ewig befreit von den Schranken der Zeit: aber es schwebt schon jetzt der Geist über der zeitlichen Welt, und solches Schauen ist Ewigkeit und unsterblicher Gesänge himmlischer Genuß. Beginne darum schon jetzt dein ewiges Leben in steter Selbstbetrachtung; Sorge nicht um das was kommen wird, weine nicht um das was vergeht: aber Sorge dich selbst nicht zu verlieren, und weine, wenn du dahintreibst im Strome der Zeit, ohne den Himmel in dir zu tragen.“ Da ist also das Wesenhafte unseres menschlichen Seins als das unvergängliche gedacht: aber der Glanz der Rhetorik täuscht nicht darüber hinweg, daß auch auf dieses „Schauen“ des Ewigen und diesen „himmlischen Genuß“ das Wort Anwendung findet, daß „alle Herrlichkeit des Menschen ist wie des Grases Blume,“⁵⁴⁾ — daß der normale Tod nichts anderes ist als ein „genehmigtes Naturereignis,“ wie Schleiermacher in der Philosophischen Sittenlehre sagt, und daß, wenn man die namentlich im Johannesevangelium vorliegenden Verheißungen Christi als unantastbare Zeugnisse der Wahrheit gelten zu lassen sich nicht entschließen könne, weder das Verlangen nach Gemeinschaft mit den Abgeschiedenen, noch die Erwartung eines Ersatzes für die Trübsale dieses Lebens, noch der Durst nach irrtumsfreier Erkenntnis irgend sichere Gewähr biete für ein Fortleben jenseits des Grabes.⁵⁵⁾ Das persönliche Leben ist nach Schleiermacher nur Erscheinung, nicht Wesen des Geistes.⁵⁶⁾

⁵⁴⁾ Predigten über den christl. Hausstand [1826. 33], neu herausg. samt einer „bisher noch ungedruckten Predigt über die Unsterblichkeit der Seele“ (1 Pet. 1, 24f.), 1873 (Reimer).

⁵⁵⁾ Predigt über Luk. 16, 19 ff.

⁵⁶⁾ Vgl. Maafs, Jb. f. prot. Theol. 1891, 40 ff: Wie dachte Schleiermacher über die Fortdauer nach dem Tode?

So führt gerade die Überspannung der dogmatischen Tragweite, welche dem intellektuellen Ursprung des Unsterblichkeitsgedankens etwa beigemessen werden könnte, — zu dem negativen, aber doch mehr als verständigen, weil ethischen oder wenigstens juridischen Prinzip: „*fiat justitia, pereat mundus*“, und bildet deshalb den Übergang in die letzte und höchste, im Gebiete des sittlichen Lebens begründete Ableitung der Unsterblichkeitsideale, nämlich in die Begründung auf das Postulat der Vergeltung und auf das Ideal der Vollkommenheit. Die verstandesmäßige Ableitung für sich würde noch weniger als die Ableitung aus dem Wunsch und aus dem Traumleben die Beharrlichkeit des Jenseitsglaubens erklärlich machen.

VI. Die Vergeltung und das sittliche Ideal. Schon bei den früheren Ableitungsversuchen ist uns hin und wieder der mitwirkende Faktor der Vergeltungsidee begegnet. Zu den Wünschen, welche auf ein jenseitiges Leben reflektieren, gehört auch der einer vollständigeren Ordnung des Verhältnisses zwischen Tugend und Schicksal, als sie hienieden möglich ist. Das Traumleben wirkt gar oft dahin, durch Vorführung von Bildern richtender und strafender Schicksalsmächte das Gewissen zu schärfen und das Vorhandensein einer Sphäre, wo wahre Gerechtigkeit herrscht, zum Bewußtsein zu bringen. „Denn einmal redet Gott und zweimal — man beachtet es nicht; — im Traum, im Gesicht des Nachts, wenn tiefer Schlaf die Menschen befällt, — dann giebt er Offenbarung den Menschen und prägt ihnen die Warnung fest ein, um den Menschen abzubringen von seinem Thun und den Hochmut fernzuhalten vom Manne, seine Seele zurückzuhalten vom Grabe, und sein Leben, nicht dahinzufahren durchs Totengeschofs.“¹⁾ Und wie in den Traumgebilden der Phantasie, so ist's auch in der vollbewußten religiösen Sammlung des Gemütes, dann nämlich, wenn die

¹⁾ Hiob 33, 14—18. Diese Schilderung der Traumoffenbarung in der Elihurede ist der des Eliphaz (4, 12—21) zum Teil wörtlich nachgebildet. (Vgl. Dillmann z. d. St., und oben S. 80).

ruhige, umsichtige Betrachtung in weiser Voraussicht des Künftigen den Sieg des Guten und den Sturz des Bösen ahnend vergegenwärtigt. Hier vollzieht der klare, ethisch bestimmte Gedanke die Gerechtigkeit über diejenigen, welche trotz ihrer Frevelthaten scheinbar ungestraft blieben; und die hienieden Elenden werden durch verheißungsvolle Ausblicke entschädigt, falls ihre Unschuld, ihre sittliche Tüchtigkeit zu solchem Troste berechtigt. Ursprünglich mag hier das kindliche Bedürfnis sei es nach objektiver Ausgleichung der verletzten Symmetrie — der Reiche wird drüben arm, der Arme reich sein Luk. 16, 25 — sei es nach subjektiver Genugthuung für das verletzte Selbstgefühl — wie dies in der Weise mancher Rache-psalmen noch 2 Tim. 4, 14 anklingt — vorwiegen. Allmählich aber entwickelt sich daraus die ethische Form des Unsterblichkeitswunsches, indem der als Anlage stets schon vorhandene Gerechtigkeitssinn die Idee der sozialen Ordnung und der moralischen Sühne hervorbringt und, nachdem er sich des Werkzeuges der Phantasie bemächtigt, mit deren Hilfe das Ideal einer vollkommenen und darum erst im Jenseits zu erwartenden Vergeltung entwickelt und fixiert.

Wir übergehen hier eingangs unseres Abschnittes den scheinbar als nächstliegende Kategorie sich darbietenden Begriff des Gewissens, weil dieser infolge mannigfacher Konnotation komplizierte und problematische Begriff, als wissenschaftliche Kategorie verwertet, eine besondere ausführlich begründete Definition erfordern würde, während die im folgenden gegebenen Erörterungen über die unter dem Worte Gewissen mitvorgestellten psychologischen Funktionen ohne Anlehnung an dieses Wort ausreichend orientieren; wie ja auch weder im A. T. noch in der Lehre Jesu ein besonderer Ausdruck für Gewissen existiert, die Zusammenfassung der bezüglichen Funktionen in einem Wort vielmehr eine aus der Stoa entlehnte Gewohnheit ist, die wahrscheinlich mehr logisch-sprachliche als sachlich-empirische Ursachen hatte. So thöricht es wäre, wenn man die praktisch-moralischen Anregungen, die dem sprachlich kondensierten Begriff des Gewissens entstammen, geringschätzen oder gar die bezügliche Terminologie aus dem Sprachschatz des

Kulturverkehrs auszutilgen die Hand bieten wollte, so wenig wäre es wohlgethan, gegenwärtig, in einer Epoche, da der Gewissensbegriff wissenschaftlich mehr denn je problematisch und Gegenstand psychologisch-genetischer Erörterungen ist,²⁾ ihn als theoretische Kategorie auch innerhalb solcher rein wissenschaftlichen Untersuchungen zu grunde legen zu wollen, wo man, ohne einen solchen nicht genügend geklärten Kardinalbegriff vorauszusetzen, zum Ziele kommen kann. Das ist aber hier der Fall; die charakteristischen Züge dessen, was wir im folgenden als Selbstgefühl und sozialen Sinn, als Rechts- und Strafadee, als Vergeltungsforderung und sittliches Ideal entwickeln, sind in sich hinreichend klar. Sie reihen sich zwar zugleich den Merkmalen des Gewissens ein, und wir werden demgemäfs gelegentlich auch abwechselnd vom Gewissen sprechen, namentlich am Schlusse unserer Darstellung; aber der Schulbegriff des Gewissens birgt in seiner vielgestaltigen Ausprägung so viele Nebenvorstellungen, dafs wir die psychologische Aufklärung nur erschweren würden, wenn wir statt der einfacheren ethisch-psychischen That-sachen eine psychologisch-ethische Kategorie einsetzen würden, die selbst der Ableitung und Begründung bedarf.

Wir gehen aus von dem Vergeltungsbedürfnis. Die Reaktion, welche das verletzte Selbstgefühl übt, ist an sich eine rein psychische Regung, aber sie verbindet sich schon auf den niedersten Stufen der Kultur mit dem sozialen Sinn für Recht und Unrecht, den sie selbst mit schaffen half, und verdankt erst dieser selbsterrungenen Verbindung die vollere eigene Kraft. An der sozialen Ordnung z. B. der Blutrache rankt sich empor der sittliche Sinn für gut und böse, für Pflicht und Vergehen; an diesen sittlichen Sinn appelliert das gekränkte Eigengefühl, von dem Walten desselben in den Mitmenschen erwartet es Unterstützung und Hilfs-

²⁾ Vgl. besonders Paul Rée, Die Entstehung des Gewissens, 1885. Ritschl, Das Gewissen, 1876; ferner Kählers biblisch-theologische, Wohlrabes philosophische und W. Gafs' dogmengeschichtliche Untersuchungen. Belehrend ist auch F. Nitzschs Ansicht über die *συντήρησις*. Ich hoffe an anderer Stelle ausführlich zu zeigen, dafs das Gewissen, nicht blofs das Wort, sondern die psychische Einheit, die Synthesis der mannigfachen Functionen, ein Produkt aus stoischer Ausdrucksweise und christlicher Empfindungsweise ist.

leistung.³⁾ Und wo die sittliche Ordnung im Stiche läßt, da muß schließlich die religiöse aushelfen; das Vergeltungsbedürfnis schafft, nachdem es längst mitgewirkt hatte an der Herstellung sittlicher Lebensbedingungen, zur Ergänzung derselben das religiöse Ideal einer vollkommenen und darum jenseitigen Vergeltung. Was auf Erden unvollkommen blieb in Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen, — in jener Welt wird es vollkommen ausgeglichen werden. Wo hingegen diese Ausgleichen nicht mehr nötig ist, da scheint auch dem Jenseitsgedanken der Boden abgegraben zu sein. Darum läßt Cabet in seinem *Voyage en Icarie* in folgender Weise durch Majoritätsschluß darüber entscheiden, ob an Paradies und Hölle zu glauben sei: „Dieser Glaube ist nur aus dem Bedürfnis entstanden; wir wünschen dem Glück, welchen die Hoffnung eines besseren Lebens zur Ertragung seines Leidens stark macht, aber wir glauben an keine Hölle, die uns überflüssig geworden, da es bei uns keine Unterdrücker zu bestrafen giebt, da die Furcht vor ihr uns unnütz wäre.“⁴⁾ Allerdings, im sozialen Eldorado des Idealstaates würde ein Motiv keine Stelle finden, das vorwiegend dem Bewußtsein mangelhafter Organisation und unvollkommener sittlicher Ordnungen entstammt. Wo mit dem physischen Wohlergehen auch der Gemeinsinn so gekräftigt wäre, daß alle Mängel des sozialen Lebens mit Leichtigkeit sich ausgleichen, da würde das Vergeltungsbedürfnis niemals den Unsterblichkeitsglauben gezeitigt haben. Aber jene Mängel sind tatsächlich vorhanden, auf niederster wie auf höchster Kulturstufe, und vorwiegend ist es die reifere Kultur, welche Spuren von diesem besonderen, ethisch bestimmten Ursprung des Jenseitsgedankens verrät.

Aber nicht ausschließlich. In leisen Anklängen offenbart sich der Gedanke einer transcendenten Vergeltung

³⁾ Als die wertvollsten und anregendsten Beiträge zur Ableitung des Vergeltungsbedürfnisses möchte ich drei, unter einander sehr divergierende, Werke nennen: Dühring, Wert des Lebens; Rée, Ursprung der moralischen Empfindungen; Nietzsche, Genealogie der Moral. Letzteres überbietet die beiden anderen ebenso an Radikalismus wie es sie an Vielseitigkeit übertrifft.

⁴⁾ J. H. Fichte, Syst. d. Ethik I, 790.

schon in den elementarsten Vorstellungskreisen. Zwar finden sich bei den Naturvölkern Fälle, in denen der Unsterblichkeitsglaube jeder Vergeltungsvorstellung bar zu sein scheint, z. B. bei den Sumatranern, und John Lubbock hat eine Reihe solcher Fälle zusammengestellt.⁵⁾ Das klassische Land des Totengerichts und der Vergeltung ist allerdings das alte Kulturland Ägypten. Die älteste Handschrift der Welt, der Papyrus Prisse, zeigt den Glauben an einen Gott, den Belohner des Guten und Bestrafer des Bösen;⁶⁾ und ebenso wird im Neuen Testament, Hebr. 11, 6, der Glaube, daß Gott sei und denen, die ihn suchen, ein Vergelter (*μισθαποδότης*) sein werde, als Grundforderung des religiösen Lebens hingestellt. Indessen kann z. B. die verhängnisvolle Krisis, welche nach dem Glauben der Fidschi die Seelen der eben Verstorbenen erwartet,⁷⁾ als Beweis dienen, daß die Beurteilung der physischen Weltordnung nach moralischen Ideen schon den Naturvölkern geläufig ist. Dasselbe gilt von den sonstigen — obwohl zunächst rein intellektuell begründeten — Vorstellungen eines „zweiten Todes“, die oben erwähnt wurden.⁸⁾

Das Sittengericht über die Abgeschiedenen am Totenflusse ist keineswegs bloß eine ägyptische und hellenische Vorstellung: auch bei Naturvölkern findet sie sich. Die Guineaneger denken sich dieses Gericht am Totenflusse sehr streng. Der Richter hat zu prüfen, ob die Seele den Feiertag geheiligt, keinen Meineid geschworen, kein verbotenes Fleisch gegessen habe. Die Guten werden im Frieden nach einem glücklichen Orte geführt, die Bösen entweder im Flusse ertränkt oder „mit der großen Keule“ zum zweitenmal getötet.⁹⁾ Die Akimneger glauben, sie werden im jenseitigen Leben von den „Fetischen“ zur

⁵⁾ Entstehung der Civilisation, S. 336—340.

⁶⁾ Lauth, Aus Ägyptens Vorzeit, 37. Bunsen, Ägyptens Stellung in der Weltgeschichte, IV, 618. H. Brugsch, Deutsche Revue, 1880. Vgl. Tylor, II, 96. Gloatz, I, 131.

⁷⁾ S. oben S. 99. Anders freilich urteilt Lubbock a. a. O. 337f. (nach Williams).

⁸⁾ S. oben S. 97—100.

⁹⁾ Tylor II, 90.

Rechenschaft gezogen werden. Eine Fetischpriesterin (in Wawa) sagte, daß der Schöpfer, der im Himmel wohne, die Menschen in einem andern Leben belohne und bestrafe; wenn aber die Bösen durch Schmerz, Geißelhiebe und andere Strafen genug gezüchtigt seien, kämen sie auch zu den Guten in ihr schönes, glückliches Land.¹⁰⁾ Besonders religiöse Vergehen werden nach der Meinung der Nigritier Ober-Guineas im Jenseits hart bestraft.¹¹⁾ Nach der Lehre der Peruaner leben die Guten nach dem Tode in gemächlicher, genußvoller Ruhe, während die Bösen im Inneren der Erde schwere Arbeit verrichten müssen. Die Inkas aber kehren zur Sonne zurück, „sie werden heimgerufen zur Wohnung ihrer Väter.“¹²⁾ Nach der älteren Edda müssen zwar diejenigen, welche durch Alter oder Krankheit sterben, in die Wohnung der Hel, vor deren Thür der Höllenhund liegt, eingehen, nachdem sie auf dem Wege dorthin den Giöllfluß und die Giöllbrücke passiert haben; aber wer im Kampfe fällt, der geht zu Odhin in Walhall ein, wo die Seligen am Kämpfen und Zechen sich erfreuen. Mehr von der natursymbolischen Einkleidung losgelöst erscheint die

¹⁰⁾ Ritter, Erdkunde I, 317. Schauenburg, Reisen in Centralafrika I, 502.

¹¹⁾ Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker II, S. 191. Waitz fügt allerdings hinzu: „Wo sich der Glaube an eine Vergeltung im andern Leben bei den Negern findet, hat er gewöhnlich keine moralische Bedeutung: Mord, Raub, Ehebruch können ja abgekauft werden, aber gebrochene Festtage, Speiseverbote werden von den beleidigten Göttern bestraft.“ (Nach Bosmann II, 68f. Allgem. Hist. d. Rel. IV, 178.) Aber diese Einschränkung bestätigt nur unsere Voraussetzung, daß auch der Vergeltungsglaube in seinen psychisch bedingten Anfängen schon auf der elementarsten Stufe des Religionswesens möglich ist. Aus der Sammlung von Beispielen, welche Tylor II, 76—105 giebt, geht hervor, daß neben der Entwicklung eines mehr optimistischen oder eines mehr pessimistischen Jenseitsideals sich in ganz leisen Anfängen schon auf niedrigster Kulturstufe die Erwartung einer Vergeltung im guten und bösen Sinne anbahnt. Wenn diese Zukunftsbilder meist recht äußerliche Züge aufweisen, so ist eben der bildliche Charakter religiöser Ausdrucksweise nicht außer acht zu lassen. Auch Luk. 16 findet, oberflächlich betrachtet, nur eine Ausgleichung zwischen der Lage des Reichen und des Armen statt.

¹²⁾ Wuttke, Geschichte des Heidentums, I, 309.

Vergeltungsidee in der jüngeren Edda. Thridi erzählt dem Gylfi: Auch sollen alle Menschen leben, die wohlgesittet sind, und mit ihm (Allvater) sein an dem Orte, der Gimil (Wingolf) heiße; aber böse Menschen fahren zu Hel und hierauf gen Niflhel.¹³⁾ Im Vendidad des Avesta werden Gesundheit und Unsterblichkeit als Lohn der Frommen im Jenseits genannt; man verkündigt ihnen „als Vergeltung den Besitz des Paradieses.“ Der böse Mensch dagegen erlangt die Welt des Bösen, die „aus Finsternis besteht, aus Finsternis entsprossen, finster ist“.¹⁴⁾ Einzelne Züge der parsischen Vergeltungslehre scheinen noch in die Eschatologie des Islam übergegangen zu sein: das Verhör durch die Engel, die Art der Scheidung der Bösen von den Guten durch die Wagschale der Werkmessung; ferner die Brücke über das Höllenfeuer, „schmäler als ein Haar, schärfer als ein Schwert und finsterner als die Nacht,“ also entsprechend der parsischen Tschinwatbrücke, über welche ebenfalls die Gerechten sicher hinübergehen, während die Ungerechten in die Hölle stürzen.¹⁵⁾ Analoge Vorstellungen finden sich bei den alten Indern, wenngleich erst in einer verhältnismäßig späteren Zeit.¹⁶⁾ Den heutigen Parsis gilt der Vergeltungsglaube geradezu als das Wesentliche

¹³⁾ Simrock, Deutsche Mythol. 5. Aufl. S. 143f. Obwohl J. Grimm verkannt hat, daß die deutsche mythische Vorstellung Straforte in der Unterwelt kannte, so setzt allerdings die erneuerte Welt eine Vernichtung alles Bösen, welche mit Zerstörung der Hel eintritt, voraus: rein und fleckenlos beherrschen alsdann die Götter die geläuterte, von allem Übel gereinigte Welt. Doch müssen schon in der älteren Edda verschiedene Entwicklungsphasen unterschieden werden.

¹⁴⁾ Vendidad 13, 8, 9, 44; 5, 61. Hübschmann, Jahrb. f. prot. Theol. 1879 S. 211. Brandt, Jahrb. f. prot. Theol. 1892 (pars. u. mandäische Lehre).

¹⁵⁾ Wolff, Muhammed. Eschatologie. Hübschmann a. a. O., S. 241.

¹⁶⁾ Hübschmann a. a. O. S. 205. Über das Altersverhältnis der Veda-Lieder s. die Angaben von Oldenberg, bei Gruppe a. a. O. Vgl. auch Hönig, Unsterblichkeitsglaube und Totenverehrung der alten Inder, Prot. Flugbl. 1887, X, 69. — „Wer Almosen giebt, geht zum höchsten Ort im Himmel, er geht zu den Göttern,“ sagt Rigv. I, 125, 56. Dagegen giebt es „jenen tiefen Ort“ für die, welche Varunas Gebote brechen und Lügen reden (IV, 5, 5).

ihrer religiösen Überzeugung. Neben dem Glauben an einen Gott fordert der (von Max Müller im Auszug wiedergegebene) parsische Katechismus von den Gläubigen heute vor allem das Bekenntnis, „daß wir am vierten Tage nach unserem Tode gerichtet werden und uns Gerechtigkeit widerfährt; daß wir auf den Himmel hoffen und die Hölle fürchten; daß wir nicht zweifeln, daß ein Tag der Zerstörung und der Auferstehung kommen wird.“¹⁷⁾

Die oben erwähnte, vielfach verbreitete Vorstellung, daß wie die Helden, die in der Schlacht gefallen sind, auch die Frauen, die im Kindbett, und die Kinder selbst, die als Säuglinge gestorben sind, an den schönsten Ort im Himmel kommen werden, erklärt Bastian so, daß diese unzeitig Gestorbenen nicht ausgelebt, vom Leben nicht genügend Genuß gehabt haben, weshalb ihre Seelen ins Leben zurückstreben: die Phantasie der Überlebenden sichert sich gleichsam vor den Angriffen der unzeitig Gestorbenen, indem sie denselben eine Stätte anweist, welche jeglichem Rückwärtsstreben wehrt. Richtiger ist auch hier die ausgleichende Gerechtigkeit als Motiv der Bevorzugung anzusehen; das Weib schlägt, mit E. v. Hartmann zu reden, seine Schlachten im Wochenbett, daher gebührt auch ihm ein Siegespreis; und dem Kinde gönnt man den himmlischen Ersatz für die Entbehrung des schönen irdischen Lebens. Auch da waltet das Vergeltungsprinzip; doch macht sich daneben, wie dies bei den alten Germanen, seitdem der Wodanskult mit seiner Verherrlichung der tapferen Vornehmheit in den Vordergrund trat, das vorwiegende Element war, eine ergänzende Anschauungsweise geltend: es findet nämlich eine merkwürdige psychologisch-ethische Wechselwirkung statt. Die edle Freiheit von Todesfurcht, die Kampfbegier, der Sterbensmut schafft den Gedanken eines beseligenden, heilverheißenden Sterbens und somit eines ausgleichend belohnenden jenseitigen Heils; aber dieser Gedanke wirkte wiederum auf die Steigerung des Mutes zurück und half die Todesfurcht überwinden, ohne daß man dabei an ausgleichende Vergeltung zu denken Ursache hatte: lediglich die Freude erfüllte die Seele der frohgemuten

¹⁷⁾ „Die heutigen Parsis,“ in M. Müllers Essays I, 163 f.

Kämpfen, sei es die Freude am kampfesmutigen Beginnen selbst und an den Gefahren der Walstatt, sei es die Freude an dem glückseligen Leben in Walhall.¹⁸⁾ Dem vornehmen Trachten des Tapferen entspricht wohl der Gedanke an den Siegespreis und an die Erholung, welche Pindar¹⁹⁾ ein *λύτρον καμάτων*, ein Äquivalent für die Mühsal des Wettkampfes nennt, aber nicht sowohl im Sinne eines vergeltenden Lohnes für die Leistung als im Sinne des Freude winkenden Ziels.

In welcher Weise die spezifische Form des Vergeltungsglaubens sich allmählich entwickelt und frei losgelöst hat von den allgemeinen Jenseitserwartungen, das lehrt wiederum ein Blick auf die religiösen Vorstellungen der Hellenen.²⁰⁾ In älterer Zeit dachte man sich das Leben der Verstorbenen wie das von wesenlosen Schein- und Traumbildern ohne Geist und klares Bewußtsein: *ἄμενηνὰ κάρηνα, εἶδωλα καμόντων, σκιαί*. Der Seelenzustand der Abgeschiedenen, deren Aufenthalt in den Hades verlegt wird, trägt teils den Stempel eines interesselosen, verstandesmäßig gewonnenen Unzerstörbarkeitsgedankens, teils den Charakter einer ebenfalls uninteressierten Ausschmückung durch die Arbeit dichtender Phantasie. Wo sich in der homerischen Periode gelegentlich ein Gedanke an Lohn und Strafe in die Jenseitsvorstellungen hineinmischt, da liegt noch gar keine direkte Beziehung zwischen dem Vergeltungsbedürfnis und dem Unsterblichkeitsgedanken vor. Die Griechen Homers waren tapfere, lebensfrohe Stämme, denen die Gegenwart alles, das Jenseits eine Welt des Grauens war, der Hades der verhassteste der

¹⁸⁾ Vgl. Simrock, Myth. 188f. (nach Snorri Heimskr. I, 10; Krâkum. 25): „Dem tapferen Kämpfer konnte es gar nicht fehlen: fiel er in der Schlacht, so wurden ihm Walhalls Wonnen zu teil; hatte ihm aber Odin Sieg verliehen, so mochte er so begnadet dem Feinde wohl gönnen, bei Odin zu gasten. So war jeder Ausgang willkommen, und man begreift, wie diese Helden, „wenn des Lebens Stunden verlaufen sind, lachend sterben.““

¹⁹⁾ Isthmische Gesänge, VIII [VII], 1.

²⁰⁾ S. oben S. 74 ff. Vgl. zu dem Folgenden besonders: E. Curtius, Die Bedeutung des Unsterblichkeitsglaubens bei den Griechen und dem ganzen indogermanischen Götterkreise (Gelzers Monatsbl. 1861, XVIII, S. 92—106.)

Götter, und jammernd gehen die Seelen hinunter. Allmählich aber wird die entgegengesetzte Ansicht volkstümlich, und nun ist das ganze irdische Leben nur Vorbereitung; am glücklichsten derjenige, welcher mit einer That der Aufopferung im Dienst der Gottheit aus dem Leben scheidet. Nun ist das Diesseits eine Schattenwelt, das Jenseits ein ewiger Lichttag. Wie Herakles, der treue Dulder, endlich zu den Göttern erhöht ist, so hoffen auch die Menschen nach ihren Kämpfen auf süße Ruhe und Kampfeslohn. Dem entspringt das Verhalten der Opfer des Rechtsbruches bei den Arginusen sowie die Euthanasie des Sokrates, Theramenes, Philokles. Platons Hymnus auf die Unsterblichkeit der Seele ist „der Schlusakkord, in welchen das Ringen des hellenischen Geistes nach Unsterblichkeit harmonisch ausklingt.“²¹⁾

Den Gegensatz zwischen der älteren und der späteren Ansicht beleuchtet eine doppelte Reihe von mythologischen Gebilden. Erstens die bevorzugte Stellung, welche einzelne durch Gerechtigkeit ausgezeichnete Personen wie Minos, Rhadamanthys, Äakos in der Unterwelt einnehmen. Die Meinung, daß diese Totenrichter ihres Amtes im Jenseits walten, hat gar nicht den Sinn, daß „an eine Urteilssprechung über Handlungen des vergangenen Lebens gedacht wird,“²²⁾ sondern beruht auf der verstandesmäßigen Unzerstörbarkeitsvorstellung, wonach namentlich Minos die richtende Thätigkeit, die ihn unter den Lebenden auszeichnete, im Jenseits fortsetzt. Wie die Oberwelt ihr Rechts- und Strafsystem hat, so auch die Unterwelt. Wie in der Oberwelt neben Elend und Schmerz Glück und Freude existiert, so findet sich in der Unterwelt eine Stätte gesteigerter Glückseligkeit, — die seit Hesiod bekannten Inseln der Seligen, das

²¹⁾ Curtius, S. 94f., 101. Zu dem letzten ist indessen Teichmüllers Ansicht (Platonische Studien; Geschichte der Begriffe; Unsterblichkeit der Seele) zu vergleichen, wonach Platon auch im Phädon die individuelle Unsterblichkeit nur problematisch hat erörtern wollen. Vgl. aber wiederum K. Thiemann, Die platonische Eschatologie in ihrer genetischen Entwicklung, 1892.

²²⁾ Leop. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen I, 1882, S. 101.

Elysion.²³⁾ Aber diese seligen Gefilde haben ursprünglich so wenig die Bedeutung einer jenseitigen Vergeltung für diesseitige Tugend, daß sie vielmehr als eine Mittelstufe zwischen menschlichem und göttlichem Dasein angesehen werden, in welche hochbegnadigte, der göttlichen Sphäre nahestehende Menschen „ohne eigentlich zu sterben“ entrückt werden.²⁴⁾ Die Stätte der vergeltenden Gerechtigkeit ist eben zunächst die diesseitige Welt. Da die göttliche Gerechtigkeit nach hellenischer Uranschauung sich im irdischen Leben, wenn auch oft spät, doch sicherlich offenbart, so trat das ethische Bedürfnis einer jenseitigen Vergeltung anfänglich zurück. Die doppelte Überzeugung von dem häufigen Verzug des Strafeintritts — „spät zwar mahlen die Mühlen der Götter, doch mahlen sie scharf auch“²⁵⁾ — und von der sittlichen Solidarität der Vorfahren mit der Nachkommenschaft hat auch die Griechen zu der Annahme geführt, daß die Gottheit die Vätersünden an den Kindern heimsuche.²⁶⁾ Und hier hat das Vergeltungsmotiv den merkwürdigen Gedanken gezeitigt, daß die Toten, indem sie ein Bewußtsein von den sie zunächst angehenden irdischen Vorgängen behalten, durch ein schweres Leiden, das einen ihrer Nachkommen trifft, empfindlich gestraft werden.²⁷⁾ Wenn wir nun berücksichtigen, daß die zuletzt erwähnte Betrachtungsweise sich erst in der nachhomerischen Periode entwickelt hat, so dürfen wir zunächst als Charakteristik des althellenischen Vergeltungsglaubens den Satz formulieren: keine Vergeltung im Jenseits für diesseitiges Thun, sondern höchstens jenseitige Kunde von diesseitiger Vergeltung.

Eine zweite Reihe von Vergeltungsausblicken stellt sich in den bekannten Erzählungen von den Qualen des

²³⁾ Welcker, Griech. Götterlehre I, 820—822.

²⁴⁾ Odyss. IV, 561—569. Hes. 167—173. L. Schmidt I, 97.

²⁵⁾ Plut. M. 549. Sext. Emp. adv. m. I, 287. Orig. c. Cels. 8, 40. Vgl. Paroemiogr. gr. I, 444. L. Schmidt I, 69, 380.

²⁶⁾ L. Schmidt I, 71.

²⁷⁾ L. Schmidt, I, 72. — Daß man später den Seelen auch das Vermögen zutraute, von der Unterwelt aus einen gewissen Einfluß auf die Oberwelt auszuüben, darüber vgl. bes. Plat. Legg. XI, p. 927, A. Schömann, Griech. Altert., 1863, II, 151.

Tityos, Tantalus, Sisypchos, von Ixion und den Danaiden dar. Von diesen mythologischen Typen des hellenischen Vergeltungsglaubens reichen wenigstens die drei erstgenannten in die (wenngleich jüngere) homerische Zeit zurück; aber gerade die Vereinzelung solcher Mythengebilde läßt darauf schließen, daß sie weniger Produkt eines damals herrschenden eschatologischen Vergeltungsglaubens als vielmehr eine Hauptursache zu der späteren Entwicklung desselben gewesen sind. Preller sagt: „Von den Strafen und Belohnungen der Unterwelt konnte in früherer Zeit nicht die Rede sein, so lange man das Dasein der Verstorbenen nur für ein Schattendasein und ihr Leben nur für eine bewußtlose Fortsetzung ihres früheren Lebens hielt. Und wirklich scheinen selbst die bekannten Sünder und Sträflinge der Unterwelt, Tantalos, Sisypchos u. s. w. ursprünglich nicht anders gemeint gewesen zu sein, nämlich als Bilder der göttlichen Strafe, die eigentlich in das Leben gehörten, also in die Unterwelt nur durch eine poetische Fiktion und um die ewige Fortdauer ihrer Bußen zu vergegenwärtigen, versetzt worden waren.“²⁸⁾ Andernfalls hätten auch z. B. Prometheus und Atlas dauernd in die Unterwelt versetzt werden können. Die teilweise rein örtlichen Naturallegorien, aus denen derartige Mythenbilder hervorgegangen zu sein scheinen, werden ursprünglich mit Tod und Unterwelt nichts zu thun gehabt haben. „Diese Mythen können also erst später im ethischen und didaktischen Sinne so überarbeitet worden sein, wie wir sie zuerst aus der Nekyia der Odyssee (XI, 576 ff.) kennen lernen, als warnende Vorbilder gewisser Lüste und Sünden und der ihnen entsprechenden Bußen und Strafen, welche immer so gewählt sind, daß dadurch zugleich die innere Selbstvernichtung und Qual des sündhaften Triebes der Lust, des Übermutes u. s. w. bildlich ausgedrückt wird.“²⁹⁾ Welcker erklärt die Zusammenordnung der drei Vergeltungsobjekte, Tityos, Tantalos, Sisypchos, aus der dichterischen Kombination. „Die drei wunderschönen Bilder natürlicher Strafen, rächende Schatten der Fehler selbst, die

²⁸⁾ Preller, Griech. Mythol. 2. Aufl. 1860 I, 640.

²⁹⁾ S. 641.

ähnliche Folgen in sich tragen, waren einzeln, als so viele Entdeckungen über das Wesen der menschlichen Natur erfunden worden; der Dichter hat sie in der mythischen Dreizahl zusammengruppiert.“³⁰⁾ Nach Leop. Schmidt erscheint dasjenige, was des Sünders nach dem Tode wartet, ursprünglich nur als eine Fortsetzung seiner Qualen im Leben. Der Seelenzustand, welcher ebensowohl Ursache wie Folge der Verfehlung ist, wird „in die Unterwelt projiziert, zuerst vielleicht vermöge einer kühnen Bildlichkeit des Ausdrucks, die das im Leben unveränderlich Dauernde als noch nicht einmal mit dem Augenblick des Sterbens abgeschlossen bezeichnet, dann aber auch, weil ein gewisser Gerechtigkeits-sinn in der Vorstellung einer Verlängerung über den Tod hinaus seine Befriedigung findet.“³¹⁾

Allmählich wurde nun dieser „Gerechtigkeitssinn“ die Ursache eines ausgedehnteren theoretischen Vergeltungsglaubens mit transcendentem Hintergrunde. Dafs z. B. der Meineid noch nach dem Tode gebüßt wird, ist in der Ilias ein vereinzelter Ausspruch:³²⁾ in der geschichtlichen Zeit dagegen gewinnt die Meinung, dafs alle Seelen nach dem Tode je nach Verdienst belohnt oder bestraft werden, allgemeine Verbreitung.³³⁾ „Der Glaube an eine gerechte, strafende Vergeltung im Jenseits, welcher bei Homer noch unzusammenhängend und schwach begründet erscheint, noch weniger bei Hesiod und den ältern Lyrikern hervortritt, gewann erst durch die von Pindar (und Äschylus) gelehrten ethischen Anschauungen festen Boden in dem Herzen des Volkes. Dort schlugen sie so tiefe Wurzeln, dafs selbst noch zu Platons Zeiten, wo der Gebildete nicht mehr an die Unsterblichkeit der Seele und an eine Vergeltung glaubte, das niedere Volk noch unerschütterlich an diesem Glauben festhielt und an der Lehre Pindars, dafs, wer gerecht und fromm gelebt habe und sich keines Unrechts bewußt sei, — diesem ein süßes Vertrauen und eine treue Alters-

³⁰⁾ Welcker, Griechische Götterlehre I, 817. Nitzsch, Erklärende Anmerkungen zu Homers Odyssee III, 312—334.

³¹⁾ Schmidt, Ethik der alten Griechen I, 97.

³²⁾ Il. III, 278; vgl. XIX, 259.

³³⁾ Schömann, Griech. Altert. 2. Aufl. II, 150f.

pflegerin zur Seite stehe (Rep. 331). Den Frevler aber, welcher nicht schon im Leben büßt, ereilt die Strafe im Hades (Ol. 2, 63); dieselbe Ansicht bestätigen Äschylus' Eumeniden 273: μέγας γὰρ 'Αιδης ἐστὶν εὖθυνος βροτῶν, ἐνεοθε χθονός, δελτογράφῳ δὲ πάντ' ἐπωπᾶ φρενί. — Und so erscheint seit Pindar und Äschylus (δράσαντι γὰρ τοι καὶ παθεῖν ὀφείλεται) das Gesetz der göttlichen Strafgerechtigkeit als ein ewiges Prinzip der Weltordnung³⁴⁾

Es reicht zur Erklärung dieser wachsenden Verbreitung des Glaubens an die transcendente Vergeltung nicht aus, eine allmähliche Verknüpfung jener mehr zufälligen Faktoren anzunehmen, z. B. der sagenhaften Gestalt des toten Richters Minos, aus dem der mythologische Totenrichter geworden war, mit der Überzeugung, daß mancher als Träger ungesühnter Schuld ins Jenseits hinübergeht. Es reicht auch nicht aus, die zufällige Kombination zwischen dem schattenhaften Leben im Hades und den lichten Gefilden Elysions als Wurzel des allgemeinen Glaubens an eine transcendente Vergeltung anzusehen, etwa so, daß der Widerspruch, die Inkonsequenz und Ungleichheit, wie sie in der vorausgesetzten jenseitigen Behandlung edler Menschen immerhin hervortrat, zur Ausbildung einer moralisch befriedigenderen Doktrin angeregt habe. Auch der Meinung, daß die Theorie der Seelenwanderung den wesentlichsten Anteil an jenem Ergebnis habe,³⁵⁾ können wir nur relativ beipflichten, da die Vorstellung von der Seelenwanderung selbst erst im Laufe der Zeit den spezifisch moralischen Charakter des lohnenden oder strafenden Übergangs in höhere bzw. niedere Daseinsform erhalten hat, ursprünglich aber ebenso sprachlich-animistischen Ursprungs ist wie die Hadeslehre.³⁶⁾ Vielmehr ist es vor allem der wachsende

³⁴⁾ K. Thiemann, a. a. O. S. 4.

³⁵⁾ Wie L. Schmidt vermutet, I, 99—100.

³⁶⁾ Wenig glaubhaft äußert sich hierüber Thiemann S. 16 (vgl. S. 6): die Pythagoreer haben die Seelenwanderung von den Ägyptern; die Orphiker nicht, obwohl Herodot (II, 123) es behauptet und obwohl die Pythagoreer sonst auf orphischen Lehren fußen. Warum nicht? Weil die Pythagoreer eine Wanderung in Tierleiber lehrten, während dies von den Orphikern nicht nachweisbar sei (gegen Lobeck, Aglaoph. 755, De migr. anim.).

Sinn für das soziale Recht, für die Symmetrie der göttlichen Weltordnung, deren Begriff anfangs in der hellenischen Weltanschauung sehr zurückgetreten war,³⁷⁾ seit der geschichtlichen Zeit aber immer schärfer ausgebildet wurde und auch den eschatologischen Idealen des Volksglaubens ein neues, sittlich abgeklärtes und in sich vollendetes Gepräge gab. In diesem Sinne sagt Sokrates im Phädon, es sei eine althergebrachte Rede, daß es den Guten nach dem Tode viel besser ergehe als den Schlechten (*πάλαι λέγεται*),³⁸⁾ und Pindar schildert demgemäß in der zweiten olympischen Ode den Eingang der Gestorbenen in den Hades; die Frevler werden einem strengen Gericht unterworfen, die Tugendhaften erfreuen sich eines heiteren Daseins. Wer nach je dreimaligem Aufenthalt in der irdischen und in der unterirdischen Existenzform von schweren Sünden frei geblieben ist, den erwartet auf den Inseln der Seligen die beglückende Gemeinschaft mit den herrlichen Männern, auf deren Umgang auch Sokrates in der Verteidigungsrede hoffend hinblickt.³⁹⁾ In diesem Sinne forderten die gottesdienstlichen Mysterien als Vorbedingung für ein hoffnungsvolles Sterben namentlich die Frömmigkeit.⁴⁰⁾ So befestigte sich mehr und mehr der Glaube an eine gerechte Vergeltung im Jenseits und verband sich mit der Hoffnung einer allgemeinen gnadenvollen Beseligung seitens der Gottheit, so daß man die abgeschiedenen Freunde und Verwandten einfach als „Selige“ (*μακάριοι, μακαρίζται*) bezeichnete.⁴¹⁾ Und wenn freilich die Reiche des Diesseits und des Jenseits gesondert waren und jedes einer besonderen Gottheit zuerteilt war, so daß „ein anderer Zeus in der Unterwelt das Recht verkündet“,⁴²⁾ so

³⁷⁾ Vgl. hierüber Schömann II, 139—142.

³⁸⁾ Plat. Phaed. 63.

³⁹⁾ Pind. Olymp. II, 57—83. Plat. Apol. 40—41.

⁴⁰⁾ Welcker, Griech. Götterlehre II, 530; vgl. Bratke in Theol. Stud. u. Krit. 1887.

⁴¹⁾ Stob. Anthol. 121, 18. Zu der dort gegebenen Anspielung auf das Zechen der Verstorbenen vgl. die Worte des Adeimantos in Plat. Rep. 2, 363. Vgl. ferner Meineke, Fragm. com. gr. IV, 310, und die Differenz zwischen II, 1148 und Dindorf, Scen. gr. IV, 218. L. Schmidt I, 381, Anm. 40.

⁴²⁾ Aeschyl. Hiket. 231. In den Choephoren erscheint dieser Gegensatz gemildert: abwechselnd werden von den rächenden Kindern verschiedene Götter und der tote Agamemnon um Hilfe angerufen.

war doch auch für die Einheitlichkeit der göttlichen Weltregierung dort und hier namentlich durch die Personifikation der Dike und die Erinyen gesorgt.⁴³⁾ Der Schein spricht zwar dafür, daß (abgesehen von Pindar) die Vorstellung von einer jenseitigen Belohnung der Tugendhaften nicht in dem Maße wie die von der Bestrafung der Bösen zum Gemeingut des Volkes geworden sei,⁴⁴⁾ indem die meisten Andeutungen der Dichter auf Belohnung im Diesseits verweisen; aber gerade dieser Umstand entspricht dem vorwiegenden Ursprung des sittlichen Vergeltungsgedankens, welcher mehr durch das verletzte Selbstgefühl als durch die positiven Glückseligkeitswünsche angeregt wird.⁴⁵⁾ Und der wahrscheinliche Zusammenhang der Anschauungen Pindars mit den eleusinischen Mysterien, welche die *μύσται* eines seligen Lebens im Jenseits zu vergewissern bezweckten, läßt immerhin auf ein tieferes Wurzeln des positiven Vergeltungsgedankens schließen, als z. B. Thiemann zugestehen will.⁴⁶⁾

Eine ähnliche Schichtung in den Gebilden der Jenseitserwartung, wie sie die Entwicklung des Hellenentums aufweist, zeigen auch andere Religionen. Die Charakteristik des schattenhaften Orkus entspricht dem Stadium des „Animismus“ in dem Sinne der Unzerstörbarkeit des seelischen Elementes überhaupt; dahin gehören die *νεκρες* der alten Ägypter, von denen Manetho berichtet. Dahin gehört das Eddawort: „Blind sein ist besser als verbrannt werden; der Tote nützt zu nichts mehr. Leben ist besser, auch leben in Armut“,⁴⁷⁾ — welches an den bekannten Vergleich Achills (zu Odysseus) erinnert, in dem die ursprüngliche Meinung sich ausspricht, daß auch die Seelen der hervorragendsten Heroen nach dem Tode bloß als Hadesschatten eine Scheinexistenz fristen.⁴⁸⁾ Ein Sprichwort der Dahome-

⁴³⁾ L. Schmidt I, 104. Schömann II, 140. Preller I, 652.

⁴⁴⁾ Thiemann a. a. O.

⁴⁵⁾ Ähnlich Dühring, Wert des Lebens, 1865.

⁴⁶⁾ S. 4f.

⁴⁷⁾ Edda, Hawamal 68f.

⁴⁸⁾ Od. XI, 487 ff. *βουλοίμην κ' ἐπάρουρος εἶναι θητενέμεν ἄλλω ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρω, ὃ μὴ βίωτος πολὺς εἴη, ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοιισιν ἀνάσσειν.*

Neger über die Schattenwelt Ku-to-men lautet: „Ein Winkel in dieser Welt ist besser als ein Winkel in der Welt der Geister.“⁴⁹⁾ Jener schattenhaften Hadesexistenz entspricht auch die alttestamentliche Lehre von dem Scheol mit seinen Rephaim, den „kraftlosen“ Manen⁵⁰⁾ der dahingeschiedenen „Staubbewohner.“

Über dieser nebelhaften Vorstellung vom Jenseits erhebt sich allmählich der Ausblick auf eine jenseitige Vergeltung an den Guten wie an den Bösen. Während die alten Inder an ein Fortleben der bösen Menschen gar nicht gedacht zu haben scheinen und zwar deshalb, weil sie damals noch so große Lust am Leben hatten, daß sie keinen Anlaß fanden, vor den sozialen Übeln Zuflucht in einer jenseitigen Vergeltung zu suchen, so schuf später der Brahmanismus die Vorstellung der Hölle und stattete sie mit Qualen aller Art aus. Bald reichte eine Hölle nicht mehr aus, und Manu's Gesetzbuch kennt deren bereits zwei.⁵¹⁾ Die Vorstellung von Jama als dem Fürsten und Richter der Hölle hat auch der Buddhismus herübergenommen. Ein ähnlicher Übergang wäre es, wenn, was Kohut behauptet, der Parsismus die Vorstellung der Hölle erst vom Judentum entlehnt hätte.⁵²⁾ Obgleich diese Behauptung noch unerwiesen ist,⁵³⁾ so ist doch, unabhängig davon, die Frage wichtig, wie aus der mosaischen Eschatologie die spätere jüdische Vergeltungslehre sich entwickelt hat und wie wiederum diese zur

⁴⁹⁾ Tylor II, 80.

⁵⁰⁾ Der Ausdruck רַפָּאִי (z. B. Ps. 88, 11) bedeutet entweder die „Schweigenden“ oder, zusammenhängend mit רָפָּא, die „Schlaffen.“

⁵¹⁾ Hübschmann, Jahrb. f. prot. Theol. 1879, 208f. Eine entsprechende Bevorzugung der positiven Seite des Vergeltungsglaubens findet sich bei den Freundschaftsinsulanern, welche glaubten, daß „die Schutzgeister nur so lange über den Menschen wachen, als sie sich ehrbar betragen, verworfene aber alsbald verlassen“ (Mariner, Tonga II, 110).

⁵²⁾ Kohut, Über die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus, 1866. Was hat die talmudische Eschatologie aus dem Parsismus aufgenommen? Zeitschr. der D. Morgenl. Gesellschaft 1867, S. 552ff. Vgl. W. Brandt, Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach mandäischen und parsischen Vorstellungen. Jahrb. f. prot. Theol. 1892.

⁵³⁾ S. unsern nächsten Aufsatz.

christlichen Jenseitslehre sich verhält. Für beides ist zweifellos hervorragend wirksam gewesen die messianische Erwartung, welche sowohl die nationalen Hoffnungen des ganzen Volkes als auch die sittliche Wiedergeburt des Einzelnen zum Gegenstande hatte. Unter dem Druck der Fremdherrschaft und unter dem Einfluß der prophetischen Anregungen sittlicher Art bildete sich seit dem Exil bei den Juden ein eschatologisches Ideal mit konkreten teleologischen Zügen aus. Ein Grundgedanke desselben ist die ausgleichende Vergeltung, wie sie schon Jes. 40, 2. 10 mit unzweideutigen Worten in Aussicht gestellt wird. Ursprünglich floß das nationale Zukunftsbild mit dem sittlich-religiösen Vollkommenheitsideal in eins zusammen. Allmählich löste sich, namentlich seit der Rückkehr aus dem Exil, die sinnlich gefärbte Erwartung eines dereinstigen ausgleichenden Endgerichts, welches den frommen Israeliten die vollkommene Glückseligkeit und die Weltherrschaft gewähren werde, frei ab von den sittlichen Motiven, die das Wohl des Einzelnen von seinem freien Verhalten zum Gesetze Gottes abhängig machen. Die Vermutung, daß die Sadduzäer lediglich dieses sittliche Motiv vertreten hätten gegenüber der phantastisch-wundergläubigen Eschatologie der Pharisäer,⁵⁴⁾ ist nicht erweisbar. Wohl aber zeigt die apokryphische und pseudepigraphische Litteratur der Juden, daß nach der Zeit der Entstehung des Danielbuches, in welchem eine Vergeltung mit lediglich sittlichem Grundmotiv in Aussicht gestellt wird,⁵⁵⁾ mannigfaltige national-jüdische Zukunftsbilder von teilweise eudämonistischer und sogar individual-egoistischer Färbung in Umlauf gekommen sind. Dahin neigen schon einzelne Stellen im Henoch und in der „Weisheit Salo-

⁵⁴⁾ Gröbner, Theol. Stud. u. Krit. 1879, S. 667. Wünsche, Jahrb. f. prot. Theol. 1880, S. 370. Leusden zu P. Aboth. I, 3.

⁵⁵⁾ Dan. 12, 2—13. Ebenso ist die im 2. Makkabäerbuche in Aussicht gestellte Auferstehung reiner Ausdruck sittlich-religiöser Hoffnung. Obwohl alle als Sünder dem Tode verfallen sind, wird Gott die Leiber der Frommen auferwecken — durch Gnade (7, 17—38). Dieser Glaube ist moralische Pflicht (12, 43—45). Selbst die Drohung an den Frevler, daß Gott ihn peinigen werde (7, 17. 35. 38), ist sittlich motiviert und nicht ohne die einschränkende Hinzufügung eigenen Sündenbekenntnisses (v. 32) ausgesprochen.

mos“.⁵⁶⁾ Besonders aber in der Apokalypse des Baruch, in der Apokalypse des Esra (4. Esra) und in den jüdischen Abschnitten der sogenannten Sibyllinen werden die Bilder von der messianischen Endzeit in märchenhafter Äußerlichkeit vorgeführt. „Mit behaglicher Breite“ wird diese Segenszeit geschildert. Die Tiere werden ihre Wildheit verlieren, und die Weiber werden ohne Schmerzen Kinder gebären. Das Manna wird von neuem vom Himmel herabträufeln, die Trauben am Weinstock werden eine tausendfache Vermehrung erfahren, und das Fleisch der Riesentiere Behemoth und Leviathan wird den Seligen zum Schmause vorgelegt werden. Diese Genüsse werden durch das göttliche Gericht eingeleitet, welches (nach dem 4. Esra) die Mehrzahl der Menschen dem sofortigen Verderben überliefert, während jede Fürbitte seitens der Geretteten abgewiesen wird. Nach anderen Darstellungen aber wird für eine Klasse der Gerichteten ein Zwischenzustand mit Gelegenheit zur Besserung und Läuterung angenommen, wobei noch ein Unterschied bestand zwischen den Ansichten Schammais und der Meinung Hillels, dessen Schule zwar die Zahl der Verworfenen einschränkte, aber doch lehrte, daß die Seelen der schweren Sünder unter den Israeliten und Gojim nach zwölfmonatlicher Qual im Gehinnom durch Feuer vernichtet, ihre Leiber von den Gerechten zu Staub zertreten werden (vgl. Mal. 4, 3. Jes. 66, 24); und auch die begnadigten Klassen der Übertreter werden dort einstweilen „von Ewigkeit zu Ewigkeit“ gestraft werden.⁵⁷⁾

⁵⁶⁾ Vgl. Henoch 10, 17; 25, 4ff.; 90, 18ff.; 96, 1; [dazu aber Dillmann, Komm. XI f.] Ferner Judith 16, 20f. (nach Jes. 66, 24). Zu Pseudo-Salom. (bs. Kp. 5) s. Siegfried, Philo v. Alex., 22f. Doch gleicht diese Eschatologie mehr der essäischen: Seelenfortdauer ohne leibliche Auferstehung; ähnlich B. d. Jubiläen (III, 24).

⁵⁷⁾ Wünsche, S. 377—381. Edersheim, Life and time of Jesus 1884, II, 791—796. W. Haller, Zeitschr. f. Theol. u. K., 1892. Stähelin, Zur paulinischen Theologie im Zusammenhang mit der jüdischen Eschatologie, Jahrb. f. deutsche Theol. 1874, 212. Hilgenfeld, Jüd. Apokalyptik, 1857. Reufs, Hist. de la théol. chrétienne en siècle apost. 2 ed. 1860 I, 249 ss., II, 209, 222. Über die einzelnen Bücher der erwähnten Litteratur vgl. Schürer, § 32, 33.

Während also im späteren Judentum die sittlichen Motive des Vergeltungsglaubens zurücktreten und manchmal national-egoistischen Triebfedern weichen, so hat der Vergeltungsgedanke im Christentum eine Vertiefung nach der Seite selbstlosen Vollkommenheitsstrebens erfahren. Obwohl auch die Lehre Jesu die Vergeltungsidee in der strikten Form der Bestrafung der Bösen im Gehinnom und des Lohnes der Guten, welcher „groß sein wird im Himmel“, aufgenommen hat, so tritt doch diese Motivierung des sittlichen Handelns erheblich zurück hinter der Aufmunterung zur Nachahmung seines selbstlosen Wandels und seiner opferbereiten Selbsthingabe. Auch die apostolischen Hinweise auf die Vergeltung im strengen Sinne, wie z. B. 2. Kor. 5, 10. 2. Tim. 4, 8. 14, sind nur vereinzelte Modifikationen an der durchgängigen Betonung der freien göttlichen Gnade.⁵⁸⁾

Insofern beweist sowohl jene Entwicklung des Judentums wie die des Christentums, „wie wenig“, mit Stähelin zu reden, „der Messiasgedanke mit dem Postulat einer sittlichen Vergeltung sich zu verschmelzen gewußt hat.“⁵⁹⁾ Aber der Grund ist hier ein anderer als dort.

Allerdings finden sich noch in der Epoche der Apologeten und im Zeitalter der Kirchenväter manche Anklänge an die eudämonistischen Ideale des späteren Judentums, — z. B. eine Stelle bei Irenäus, welche an die Apokalypse des Baruch erinnert,⁶⁰⁾ — und in der mittelalterlichen Theologie spielt das konkrete Weltgericht eine hervorragende Rolle. Aber nach dem genuinen Christentum ist der wesent-

⁵⁸⁾ Nicht bloß den Empfang der „Krone des Lebens“ (Apok. 2, 10) setzt das Neue Testament in Beziehung zur richterlichen Thätigkeit Gottes, sondern jedes Handeln soll vor dem Richterstuhl Christi seinen Lohn empfangen, und das unverbesserliche Verhalten des Schmieds Alexander nötigt dem Autor der Timotheusbriefe zuletzt eine unmißverständliche Berufung an die radikal strafende Vergeltung der göttlichen Gerechtigkeit ab. Vgl. zu 2. Tim. 4, 14 die Stelle 1. Tim. 1, 20 und über die Beziehung zu 1. Kor. 15, 32 die interessante Hypothese von Hausrath, Neutest. Zeitgeschichte III, 241—243. Ferner ist die Off. Joh., bes. 22, 12 zu vergleichen.

⁵⁹⁾ Stähelin, Jahrb. f. d. Theol. 1874, 212.

⁶⁰⁾ Iren. V, 33, 3 sq. Näheres s. b. W. Haller, Die Lehre v. d. Auferst. d. Fleisches bis auf Tertullian, Zeitschr. f. Theol. u. K. 1892, 3.

lichere Beweisgrund für den Glauben an ein ewiges Leben nicht das Bedürfnis einer Belohnung oder die Furcht vor Strafe, sondern diese Motive müssen nach der Lehre des Neuen Testaments gänzlich zurücktreten hinter den Glauben an die rettende Gnade und das Bewußtsein der durch Vergebung zu tilgenden Sünde. Der Wert des von Gott angebotenen neuen Lebens „in Gerechtigkeit und Heiligkeit“ eröffnet nun einen neuen Ausblick in ein überschwänglich seliges Leben: aber erst nachdem die Krücke des Vergeltungsglaubens fallen gelassen ward, welche den geraden Weg erschwert und mehr dazu gedient hatte, die Vorstellung von dem Jenseits zu entwickeln und in anschaulicher Weise auszugestalten. Der Vergeltungsglaube ist eine wichtige und unentbehrliche Staffel gewesen, um zum ausgebildeten Unsterblichkeitsglauben zu gelangen. Als aber die Zeit reif war, um das wahrhaft ethische Ideal von der Wiederbelebung der menschlichen Persönlichkeit durch Gottes freie, allmächtige Gnade an die Stelle der antiquierten Unsterblichkeitsideen zu setzen, da konnte der strikte Vergeltungsglaube nur zum Nachteil der Eschatologie festgehalten werden.⁶¹⁾ Schleiermacher hat daran erinnert, daß die Vergeltungsidee nicht bloß auf sinnlichen Motiven, sondern sogar auf Schadenfreude basieren kann.⁶²⁾ Und nach der neueren positivistischen Psychologie ist das empörte Gefühl, insbesondere das verletzte Selbstgefühl als Quelle des Rechtsgedankens und als Hauptmotiv des Vergeltungswunsches anzusehen.⁶³⁾ Dieses empörte Gefühl

⁶¹⁾ Die Nachwirkungen dieses Konflikts zwischen dem vorchristlichen Substrat und der christlichen Vollendung des Jenseitsgedankens spiegeln sich in Augustins Theologie. Vgl. Woerter, Die Unsterblichkeitslehre in den Schriften Augustins, Freiburg 1886.

⁶²⁾ Chr. Gl. § 84, 3: „Der Beleidigte betrachtet die Lust am Wehe des Beleidigers als Aufhebung oder Versüßung des eigenen Wehe.“ § 162, 2, 3: „Das an Rachsucht grenzende Bestreben, die Unseligkeit der Ungläubigen zu vergrößern“ u. s. w.

⁶³⁾ E. Dühring, Wert des Lebens, 1865, S. 219. Vgl. meine Abh. über die Erziehungsstrafe in N. Jahrb. f. Philol. u. Pädag. 1887, S. 137. Nicht ohne sachliche Gründe wird Dührings einseitige Lehre vom *ressentiment* leidenschaftlich bekämpft von Fr. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, 1887.

kann aber erfahrungsgemäß gar leicht von egoistischen Triebfedern geleitet werden.⁶⁴⁾ Darum dürfen wir uns nicht wundern, wenn bei der Bevorzugung, der sich das Vergeltungsideal in der jüdischen Theologie (mehr als in der hellenischen, welche auch hierin — gegenüber der neueren Übertreibung der gegenteiligen Ansicht — der christlichen Lehre verwandter ist als die jüdische)⁶⁵⁾ zu erfreuen hatte, hin und wieder Schadenfreude zum Ausdruck kommt; so sogar im Henochbuch, wo gesagt wird, daß die Qual der Gerichteten den Auserwählten zum Schauspiel dienen wird.⁶⁶⁾

Um nun die gleichwohl bleibende Bedeutung zu würdigen oder wenigstens die Tragweite zu ermessen, welche die Ableitung des Unsterblichkeitsglaubens aus dem moralisch bestimmten Sinn für Recht und Gerechtigkeit auch innerhalb des christlichen Glaubens bisher behauptet hat, versuchen wir zuvor eine Gegenüberstellung des Vergeltungsgedankens und des Verstandesproblems, welches durch das Lebensrätsel angeregt wurde. Die bei Naturvölkern sich findende Vorstellung des „zweiten Todes,“ welche in anderer Form ja

⁶⁴⁾ Jean de Lery sagt von den rohen Tupinambas in Brasilien, daß sie glauben, die Seelen derer, welche tugendhaft gelebt, d. h. welche sich ordentlich gerächt und viele Feinde verzehrt haben, würden dereinst in schönen Gärten mit den Seelen ihrer Väter tanzen, während die Seelen der Weichlinge in die ewige Pein zu Aygnan, dem bösen Geiste, kommen würden. Hist. d'un voyage en Brésil, p. 234.

⁶⁵⁾ Ritschl hat geltend gemacht, daß die Gerechtigkeitsidee, welche die orthodoxe Dogmatik mit Unrecht der paulinischen Veröhnungslehre imputiere, gar nicht dem alttestamentlichen Gottesbegriff, sondern eher der hellenischen Weltansicht mit ihrer Nemesis und mit ihren Schicksalstragödien entspreche. — In bezug auf die Unsterblichkeitslehre trifft das Gegenteil zu. Das jüdische Jenseitsideal ist wesentlich durch die Vergeltungs idee geschaffen worden; die hellenische Unsterblichkeitsidee lag längst ausgebildet vor, ehe sich der Vergeltungsgedanke derselben in bestimmender Weise zu bemächtigen begann. Auch die christliche Jenseitshoffnung ist nicht dem Vergeltungsglauben entsprungen, sondern unterscheidet sich gerade dadurch von der späteren jüdischen und mittelalterlich-christlichen Eschatologie, daß die strafende Gerechtigkeit gegenüber der rettenden Gnade fast völlig in den Hintergrund tritt. In dieser Verhältnisbestimmung liegt gerade das Berechtigte an Ritschls Auffassung des Begriffs „Zorn Gottes.“

⁶⁶⁾ Henochb. 27, 2ff; 90, 26. [Vgl. Offb. 19; 11, 17f. u. Apoc. Petri.]

auch christlich ist, zeigt deutlich, daß, wo einmal der Vergeltungsgedanke auftauchte, die metaphysische oder erkenntnistheoretische Unzerstörbarkeitsvorstellung ihm gegenüber nicht Stich halten konnte. Nach dem Grundsatz *fiat justitia, pereat mundus* wird die Unzerstörbarkeit dem Vergeltungsglauben zum Opfer gebracht. Dort das Vernichtungsrätsel, welches nur die individuelle Wißbegierde, das psychologisch-motivierte Unbehagen des Einzelnen voraussetzt; hier der soziale Instinkt, welcher zwar angeregt wird durch den reaktiven Trieb der Selbstbehauptung, aber doch von Hause aus an die gemeinschaftlichen Interessen der Gesellschaft anknüpft und mit dem tiefsten Wollen zugleich das umfassendste Vermögen der Gegenwirkung gegen widrige Schicksalsschläge anregt. Daß beide Motive oft entgegengesetzt sind, geht auch aus der Ansicht einzelner Stoiker hervor, welche zwar positiv aus Verstandesgründen eine Fortdauer nach dem Tode lehrten, aber den Gedanken einer erst jenseitigen Vergeltung entschieden ablehnten, und zwar aus sittlichen Gründen höherer Art, als diejenigen sind, welche den Vergeltungsglauben zeitigen.⁶⁷⁾ Hingegen ist es dem weniger theoretisch geschulten Unglauben und Halbglauben eigentümlich, daß er sich oft lediglich durch den Vergeltungsgedanken umstimmen läßt, dessen praktischer Kern dann freilich zu einem sogen. theoretischen Beweis *a tuto* restringiert zu werden pflegt. Sehr naiv und ähnlich einer Äußerung Pascals über den Gottesglauben⁶⁸⁾ verrät Byron in einem Briefe den Gedankengang, vermöge dessen diese Anschauung zustande kommt. „Unzweifelhaft haben diejenigen, welche festen Glauben in das Evangelium setzen, einen Vorteil vor allen übrigen voraus, weil, wenn das Evangelium wahr ist, sie im künftigen Leben ihren Lohn

⁶⁷⁾ Ähnlich betont Clemens Alex. in den Strom. IV, 6, 22 die immanente Gerechtigkeit, welche schon hienieden den Schuldigen treffe. Die Stoiker, insonderheit Kleanth im „Hymnos auf Zeus,“ legen ähnlich wie in neuerer Zeit Fries und Herbart mehr Gewicht darauf, daß die Vorsehung auch das Böse zum Guten wendet. Vgl. Stob. Ecl. I, 30. Epictet. Ench. 52.

⁶⁸⁾ Pascal, Pensées II, 3, 5. Vgl. auch Maupertuis, Essai de philosophie morale, 1749(68), I, 251. Beide Stellen bei Fortlage, Darst. u. Krit. der Bew. f. d. Dasein Gottes, 1840, 360f.

erhalten, und, giebt es kein künftiges Leben, dann teilen sie nur mit den Ungläubigen den ewigen Schlaf, nachdem sie die Stütze einer erhabenen Hoffnung ihr Leben lang gehabt und keine nachträgliche Enttäuschung erfahren haben.“⁶⁹⁾ Gegenüber dieser Denkweise hat schon Seneca dasselbe gesagt, was später Spinoza erklärt, daß es der Tugend gefährlich sei, wenn man sie auf die Furcht vor einer jenseitigen Strafe stützen wolle. In neuerer Zeit haben besonders Hume, Kant und Schleiermacher diese ablehnende Stellung eingenommen,⁷⁰⁾ während Melanchthon und John Locke und auch Leibniz dem Vergeltungsgedanken sittlichen Wert beimessen.⁷¹⁾ Sehr merkwürdig und für die wurzelhafte Verschiedenheit des Vergeltungsglaubens von der allgemeinen Unsterblichkeitslehre bezeichnend ist die Thatsache, daß im älteren Mosaismus die energischste Betonung der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes ohne jede Rücksichtnahme auf ein jenseitiges Leben hervortritt: die Zukunftsaussicht war eine lediglich diesseitige, und was dem Individuum anscheinend vorenthalten bleibt an gerechter Vergeltung, das werde sicherlich sein Geschlecht treffen. Während also jene Philosophen von Seneca bis Kant mit ihrer sittlichen Jenseitshoffnung von der äußeren Vergeltung absehen, so sieht die mosaische Religion mit ihrem sittlichen Vergeltungsglauben von der Jenseitshoffnung ab;⁷²⁾ und im Unterschiede

⁶⁹⁾ Dieser Brief Byrons ist erst Ende der 60er Jahre in Hastings von einem Geistlichen entdeckt (N. Stett. Ztg., 1869).

⁷⁰⁾ Letzterer z. B. Chr. Gl. § 158, 1. Auch Schopenhauer, Fichte und Schelling haben sich ähnlich ausgesprochen, obwohl Schelling andererseits das Streben nach Glückseligkeit an sich nicht für die Tugend gefährlich findet. — Fichtes sowie Schellings Unsterblichkeitslehre ist monographisch behandelt worden; jene von Melzer, Neisse 1881; diese von Beckers, München 1866.

⁷¹⁾ Über Melanchthon vgl. Dilthey, Arch. f. Gsch. d. Philos. VI, 255 (1892): „Die Unterscheidung des Guten und Bösen im Gewissen, das Bewußtsein der Verpflichtung, der Richterspruch des Gewissens in uns schließen aus, daß die Straflosigkeit des Tyrannen oder Mörders das letzte Wort Gottes sei. Sie fordern, daß der beste Teil des Menschengeschlechts nicht zum Untergang bestimmt sei.“ Vgl. C. R. XIII, 173.

⁷²⁾ Ähnlich ist das Verhältnis im Buddhismus. Der Gedanke eines (transcendenten) Lohnes findet teils in sinnbildlicher Form,

von beiden zeigt der althellenische Volksglaube ein Nebeneinander beider positiven Postulate: der Jenseitserwartung einerseits und des empirischen Vergeltungsglaubens andererseits.

Finden wir hier überall einen relativen Gegensatz zwischen der Vergeltungsidee und der Unsterblichkeitsvorstellung, so zeigt das talmudische Judentum und die Religion Mohammeds die vollendete Synthese beider Motive: das Jenseits ist die eigentliche Stätte der Vergeltung. Wie stellt sich nun hierzu der christliche Glaube? Herm. Schultz in seiner trefflichen Arbeit über unsern Gegenstand hat nachzuweisen gesucht, daß der Auferstehungsglaube, im christlichen Geiste aufgefaßt, an jenes Motiv nicht anknüpfen dürfe.⁷³⁾ Dennoch kommt der eschatologischen Vergeltungslehre in mehrfacher Beziehung auch für den christlichen Glauben eine indirekte Bedeutung zu. Jesus hat den Ausblick auf Lohn und Strafe im Jenseits teils im bildlichen Sinne, teils im eigentlichen Sinne und auch dann möglicherweise mit Rücksicht auf die Herzhartigkeit seiner auf das Äußerliche gerichteten Zeitgenossen angewendet, um dem sittlichen Glauben eine provisorische Stütze zu geben; ersteres z. B. in dem Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus Luk. 16, von den anvertrauten Pfunden Luk. 19, vom jüngsten Gericht Matth. 25 (vgl. 13, 41 f. 49 f.), — letzteres in der Bergrede (5, 22) und in den Aussprüchen über die proportionale Lohnerteilung.⁷⁴⁾ Was für den Wirkungskreis Jesu galt, wird für alle Zeiten gelten, so gut wie „das Gesetz“ — laut Lehre vom *tertius usus in renatis* — auch darin für jeden seine Gültigkeit behält, daß wir wegen der allgemeinen Sündhaftigkeit einer stetigen Gewissensschärfung durch das Soll des Gebotes bedürfen. Darum finden sich auch bei Paulus sehr ent-

teils in der realen Erwartung der Seelenwanderung eingehende Würdigung, während prinzipiell auf ewige Dauer verzichtet wird. Vgl. Oldenberg, Buddha, S. 271.

⁷³⁾ H. Schultz, Die Voraussetzungen der christl. Lehre von der Unsterblichkeit, 1861.

⁷⁴⁾ Matth. 10, 41 f., Luk. 12, 42—46. Aber auch diese und ähnliche Aussprüche wollen gemessen werden — unter Berücksichtigung von Luk. 18, 30 — an Matth. 20, 1—16^a; Luk. 17, 10.

schiedene Erinnerungen an den jenseitigen *μισθός* neben dem drohenden Hinweis auf die Möglichkeit der *ἀπώλεια*.⁷⁵⁾ Wieviel in solchen Ausführungen auf Rechnung des bildlichen Ausdrucks, wieviel auf Rechnung der Accommodation an die sittliche Unreife des Gläubigen zu setzen sei, ist schwer zu entscheiden und übrigens unbelänglich; denn in jedem Falle ist die religiöse Sprache der Bibel nicht auf abstrakt denkende, sondern auf intuitiv auffassende Leser berechnet, und wie nur die bildliche Redeweise unter allen Umständen an die geistigen Fassungskräfte des Empfangenden sich anzubequemen vermag, so kann auch auf die sittliche Unreife nur durch psychologisches Eingehen und Verständnis für ihre Fassungskraft gewirkt werden. Gleichwohl sind alle auf die Vergeltung bezüglichen Aussprüche des Neuen Testaments an dem höheren Ideal zu messen, nach welchem der Einzelne weder auf irgend ein Verdienst für sich selbst zu pochen hat noch durch die Furcht vor einem jenseitigen Gericht sich leiten lassen soll, sobald es sich um die rechte Stellung des Herzens zu Gott handelt. Nun liegt es allerdings in diesem Ideal der Versöhnung und Gotteskindschaft als weitere Konsequenz, daß wir die hienieden unerreichbare Vollkommenheit in der Heiligung, d. h. die vollkommene Verwirklichung und Bethätigung der Gottesgemeinschaft von einem jenseitigen Leben erwarten, welches dem unendlichen Werte jener höchsten Gottesgabe adäquat entsprechen werde. Und daraus folgt, daß auch ohne die Vergeltungsidee eine sittlich begründete Jenseitserwartung möglich ist und daß alle diejenigen Aussprüche, welche das irdische Leben als eine Vorhalle für das künftige, als „Herberge“, „Pilgerreise“, als Läuterungsstadium und „Vorbereitungsstätte“ für die Ewigkeit hinstellen, ebenso sehr dem christlichen Ideal angemessen sind, wie sie dem Zusammenhang der talmudisch-jüdischen Transcendenzlehre sich einfügen.⁷⁶⁾ Aber dieser

⁷⁵⁾ Röm. 2, 6 ff. 2. Kor. 5, 10. 1. Kor. 3, 8; 9, 17. Phil. 3, 19.

⁷⁶⁾ Über das letztere vgl. Wünsche, Jahrb. f. prot. Theol. 1880, S. 363, 367. Über die christl. Modifikation dieses Gedankens: Ern. Naville, La vie éternelle (4) 1872. — Merkwürdig ist, daß nach Kapitän Burton (II, 156) sogar die Dahome-Neger die Welt

Beurteilung des Lebens steht der Gedanke einer sittlichen Vergeltung nicht unvereinbar gegenüber. Wenn auch das Vergeltungspostulat dogmatisch nicht mehr als wesentlicher Maßstab gehandhabt wird für die Lehre von der Beschaffenheit des erwarteten Jenseits, nicht mehr als hervorragendes Motiv wirksam ist für den Glauben an dieses Jenseits, so tritt doch innerhalb der evangelisch-christlichen Lebensauffassung, z. B. gerade bei Theologen wie de Wette⁷⁷⁾ und K. J. Nitzsch,⁷⁸⁾ die Überzeugung von einer jenseitigen Ausgleichung des Mißverhältnisses zwischen Charakter und Schicksal, zwischen Tugend und Wohlergehen noch ungeschwächt zu Tage. Und ebenso sind in den vom Christentum beeinflussten Philosophieen und Dichtungen der Neuzeit die Spuren des Ausgleichungs- und Vergeltungsbedürfnisses und einer entsprechenden psychologisch-moralischen Begründung des Jenseitsglaubens unverkennbar. Das gilt nicht bloß von den Theodiceeversuchen eines Leibniz, Milton, Pope, Haller, Uz, sondern von der Religionsphilosophie Kants und Herbarts.

Obwohl die Kantische Philosophie die Begründung⁷⁹⁾ der Sittlichkeit auf den Jenseitsglauben entschieden ablehnt, so hat sie doch wiederum eine Brücke geschlagen von den Postulaten der Sittlichkeit zu der Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode. Diese Hoffnung beruht nach Kant auf der Forderung einer vollständigen Erreichbarkeit der Tugend, wie sie im irdischen Leben nicht als möglich erscheint. Kant folgert aus der Endlosigkeit des Tugendstrebens die Endlosigkeit des persönlichen Daseins.⁸⁰⁾ Da ist von Vergeltung keine Rede. Nun hat aber Kant gelegentlich seinen Unsterblichkeitsbeweis mit dem Gottesbeweise in Verbindung gesetzt, indem er die Form des ersteren anwendet auf diesen

nur als Pflanzstätte für ein höheres Dasein ansehen. (Vgl. die Einschränkung Tylors II, 80.)

⁷⁷⁾ Wesen des chr. Glaubens, 1846, § 93f.

⁷⁸⁾ System d. chr. Lehre § 213.

⁷⁹⁾ Die Bedeutung des Unsterblichkeitsglaubens für das sittliche Leben behandelt E. Fischer, Gotha 1884.

⁸⁰⁾ S. bes. Krit. d. prakt. Vern. V, 128ff (Hartenstein).

und umgekehrt.⁸¹⁾ Den Gottesglauben aber hat Kant auf die Vergeltungsidee begründet, indem er die Notwendigkeit einer Ausgleichung zwischen Tugend und Schicksal als diejenige Forderung charakterisiert, welche zu dem sittlichen Ideal eines allweisen Weltlenkers und gerechten Richters mit psychologischem und moralischem Recht geführt hat und führen muß.⁸²⁾ Der Konflikt zwischen der Abhängigkeit des Menschen als Sinnenwesen und der Autonomie seiner geistigen Zwecke wird gelöst durch den Glauben an die Einheit der zwecksetzenden Vernunft mit dem Urheber der Sinnenwelt. Wir können mit ungeschwächter Kraft nur dann unserer sittlichen Bestimmung nachstreben, wenn wir imstande sind, den gesetzmäßigen, aber sittlich-neutralen Zusammenhang der Sinnenwelt, von welchem Einheit und Erfolg unserer Handlungen abhängt, als zweckmäßiges Mittel für die Verwirklichung unserer sittlichen Bestimmung zu beurteilen: und diese Bedingung erfüllt nur der Glaube an einen moralischen Urheber der Natur.⁸³⁾ Der sittliche „Endzweck“ oder „das höchste durch Freiheit mögliche Gut“ ist Glückseligkeit unter der Bedingung der Glückwürdigkeit: wenn nun nur durch ein weltleitendes, aber selber überweltliches Wesen dieser Endzweck uns erreichbar wird, die volle Glückwürdigkeit aber für uns erst in einem überweltlichen Zustande möglich wird, so ist der Gedanke unabweislich, daß auch die geforderte harmonische Ausgleichung der Glückseligkeit mit der Glückwürdigkeit vollkommen erst im Zustande einer überweltlichen Vollkommenheit uns gewährt werden kann. In diesem Sinn spricht Kant von der „tröstenden Hoffnung,“ daß der sittlich strebende Mensch, welcher „bei dem verhofften künftigen Anwachs seiner Naturvollkommenheit, mit ihr aber auch seiner Pflichten“ sich stets nur in einem unendlichen Fortschritt befindet, gleichwohl „eine Aussicht in eine selige

⁸¹⁾ Eine übersichtliche Zusammenstellung der verschiedenen Formen des kantischen Gottesbeweises s. b. Fortlage, Darst. u. Krit. d. Beweise f. d. Dasein Gottes, 1840. Dazu wäre aber VI, 42 ff Anm. (z. ew. Frieden) zu fügen.

⁸²⁾ Kr. d. pr. Vern. V, 130 ff.

⁸³⁾ Vgl. meinen „Ontolog. Gottesbeweis,“ 1881, S. 122—126 und Gottschick, Kants Beweis f. d. Dasein Gottes, 1868.

Zukunft“ habe; denn dieses ist der Ausdruck, „dessen sich die Vernunft bedient, um ein vollständiges Wohl zu bezeichnen, welches ebenso wie die Heiligkeit eine Idee ist, welche nur in einem unendlichen Progressus und dessen Totalität enthalten sein kann.“⁸⁴⁾ — Auch Herbart, welcher noch entschiedener als Kant und ähnlich wie Hume, Feuerbach, Comte, Mill die Moral von der Religion loszulösen sucht, aber ebenso wie Kant die Religion möglichst auf die Moral zu begründen und dann als pädagogische Stütze und ästhetische Ergänzung derselben zu verwerten empfiehlt,⁸⁵⁾ hat seinen praktischen Musterbegriff der vergeltenden Billigkeit dem Tugendideal, wie wir es in der Gottheit verwirklicht denken, als wesentliches Attribut beigemessen. Die „Ausgleichung“, mit welcher uns der religiöse Gedanke der Ewigkeit gegenüber allem zeitlichen Irren und Fehlen trösten und segnen soll, ist zwar nicht im Sinne einer proportionalen Vergeltung gemeint, aber doch als Eingreifen einer höheren Vorsehungsordnung in die moralische Beschaffenheit der Weltwirklichkeit vorzustellen. Die Religion hat den Leidenden zu trösten, den Verirrten zurechtzuweisen, den Sünder zu bessern und zu beruhigen. Indem sie das Ewige dem Zeitlichen entgegensetzt, schneidet sie die Sorgen ab, gleicht die Leidensgefühle aus und stellt allem falschen Heroismus ein Ideal gegenüber, mit welchem verglichen jede menschliche Tugend als ohnmächtige Überspannung erscheint. „Hierdurch demütigt sie nicht bloß den Tugendhaften, sondern sie beschämt auch die Sünde in ihrem Innersten, indem sie dem lüsternen Eigennutz die Aufopferung, dem Groll die Liebe zeigt.“⁸⁶⁾

Nichtsdestoweniger sehen wir auch an Kant und Herbart, daß die Bedeutung des Vergeltungsglaubens für das Jenseitsideal und für die religiöse Weltansicht überhaupt mehr und mehr eingeschränkt worden ist. Die bekannte Forderung, welche auf Spinoza zurückgeführt wird,⁸⁷⁾ daß die Tugend nicht

⁸⁴⁾ V, 129 Anm.

⁸⁵⁾ Vgl. Jodl, *Gesch. d. Ethik* II, 218ff. und Pünjer, *Gesch. der chr. Rel. philos.* II, 364. Schoel, *Herbarts Relig. phil.*, 1884.

⁸⁶⁾ Herbart, *Encykl.* § 21 (S. Ww. II, 306).

⁸⁷⁾ *Eth.* V, 41f; (vgl. *Ep.* 34). Nach dem Zusammenhang meint Spinoza etwas anderes: die Seligkeit in der intellektuellen

durch einen außer ihr liegenden seligen Endzweck sich bestimmen lassen, sondern ihren Wert in sich haben soll, ist zum Gemeingut geworden und in ähnlicher Form von Shaftesbury, Hume, Lessing, Fichte, Schelling, Fries, Schleiermacher, Schopenhauer wiederholt worden. Und als Forderung des christlichen Jenseitsideals ist fortschreitend erkannt worden, daß nicht die Vergeltung, sondern die Vergebung, nicht die Glückwürdigkeit des Tugendhaften, sondern das Ziel der Heiligung (und insofern die unerläßliche Pflicht des Tugendstrebens) auf Grund des Glaubens an Gottes gnädige Verheißungstreue maßgebend sein soll für die religiöse Hoffnung, sodaß der bleibende Beweggrund, aus welchem der Christ zur Erwartung eines ewigen Lebens sich erheben darf, der Glaube an das Ziel der christlichen Vollkommenheit oder an das Ideal des „Reiches Gottes“ als einer Aufgabe von unendlichem Werte sein wird.⁸⁸⁾

Auf diesem Wege führt die moralische Ableitung des Jenseitsglaubens auf die Idee des Reiches Gottes zurück: von dem mehr negativen Bedürfnis des verletzten sittlichen

Liebe zu Gott ist harmonische Selbstbethätigung des Lebensgefühls; wer Gott liebt und darin selig ist, der hat Gesundheit der Seele, der ist tugendhaft. Die Seligkeit ist also nicht ein von der Tugend verschiedener Lohn, sondern in dem Sichseligfühlen und seliges Erkennen bethätigen besteht das gesunde, d. h. tugendhafte Sein. Dem entspricht Platons Gedanke, daß Tugend Gesundheit der Seele, und Aristoteles' Ideal, daß *ἁγιωσύνη ἡ θεωρία*, daß die Kontemplation das Edelste, die gottähnlich machende Beschäftigung ist. Am nächsten dieser wirklich spinozistischen Auffassung kommt Schelling, welcher in dem Auseinanderreißen von Tugend und Glückseligkeit das eigentlich Unsittliche findet; während Kant, dessen Ethik in diesem Punkt mit der spinozistischen meist gleichgestellt wird, den schärfsten Gegensatz zu ihr bildet: Kant lehrt mit der katholischen Dogmatik (obwohl er in der „Religion innerhalb u. s. w.“ seinen Gegensatz gegen die evangelische Lehre abzuschwächen sucht), daß zuerst Tugend, Heiligung des Wandels, dann Vergebung und Rechtfertigung zu erfolgen habe; Spinoza, hierin mehr der evangelischen Dogmatik gemäß, erklärt, daß die *beatitudo*, welche aus der gesundmachenden Gottesgemeinschaft resultiert, tugendhaftes Handeln naturgemäß zur Folge hat.

⁸⁸⁾ So besonders Ritschl, Unterricht in der chr. Rel. § 76; „Die christl. Vollkommenheit,“ 1874. Vgl. auch Kattenbusch, Über die Unsterblichkeit, (Vortrag) 1881.

Selbstgefühls, welches den Vergeltungsglauben hervorbrachte, weist uns die christliche Weltansicht auf das positive Streben nach idealer Vollkommenheit in dem Bewußtsein des unendlichen Wertes der menschlichen Persönlichkeit. Wir geben deshalb dieser Ableitung die letzte Stelle, während wir Eingangs bei Klassifizierung der Motive der Gottesidee das Vollkommenheitsstreben dem Vergeltungsbedürfnis vorangestellt hatten.⁸⁹⁾ Auf die systematische Priorität ist kein Wert zu legen; genetisch wird, so beim Unsterblichkeits- wie beim Gottesglauben, eine Wechselwirkung vorliegen, indem beide Übergänge psychologisch begründet sind: der Übergang von der Idee einer gerechten Weltordnung zum Glauben an den ewigen Wert des Menschendaseins, und umgekehrt der Übergang von dem Ideal eines vollkommenen Daseins zum Glauben an eine gerechte Weltordnung. Beidemale wird der Übergang vermittelt durch den Gedanken der göttlichen Teleologie. Das Vertrauen auf den zwecksetzenden Liebeswillen Gottes involviert die Überzeugung, daß Gott nicht nur jede Menschenseele berufen hat zur Teilnahme an dem Reich der ewig wertvollen Zwecke, sondern daß er demgemäß vermöge einer harmonischen Weltordnung auch das Schicksal des Einzelnen so leiten werde, daß dem tiefsten Bedürfnis der Seele, dem Verlangen nach unvergänglicher Gottesgemeinschaft, eine äquipollente Kraft entgegenkommen werde. Die vollkommene Gottesgemeinschaft entspricht als höchste Kulmination dem Vollkommenheitsstreben; das Gleichgewicht zwischen Wollen und Können, zwischen Hoffnung und Erfüllung entspricht als letzte Konsequenz dem Glauben an eine symmetrische Vergeltung. Freilich verschiebt sich uns so unter der Hand die Klassifizierung der psychologischen Motive: aus dem „spinozistischen“ Verhältnis zwischen Tugend und Glück, zwischen Vollkommenheitsstreben und Seligkeitsdurst ist eine Identität geworden;⁹⁰⁾ aus der

⁸⁹⁾ S. oben S. 22.

⁹⁰⁾ Auffallend ist der analoge Gegensatz innerhalb der theologischen Schule Ritschls bezüglich der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Ethik und Religion. Nach Herrmann und Gottschick ist das Wesentliche in der Religion das Ethische, das Vollkommenheits-

strikten Proportionalität des Vergeltungsglaubens, welche der wahren Teleologie zu widersprechen schien, ist eine Symmetrie der Weltordnung geworden, welche dem teleologischen Grundgedanken harmonisch sich einfügt. Aber diese dialektische Fortbewegung des Gedankens, welche zuletzt in der vieldeutigen Bildlichkeit der sprachlichen Kategorieen ihren Grund hat, ist unumgänglich und bestätigt die Zweckmäßigkeit unserer Zusammenordnung der beiden nur scheinbar heterogenen Motive: des Glaubens an eine vergeltende Gerechtigkeit und des Glaubens an eine harmonische Vollkommenheit.

Bei dieser Sachlage könnte nun der mehr positive, zuletztgenannte Gesichtspunkt als der rein ethische abgezweigt werden von dem mehr rechtlichen Vergeltungsgedanken und würde alsdann eine fünfte Kategorie innerhalb der psychologischen Ursachen des Unsterblichkeitsglaubens ergeben. Die Persönlichkeit des Menschen mit ihren sittlichen Zwecken ist von unendlichem Wert, zumal deshalb weil sie zur religiösen Gemeinschaft mit Gott berufen ist; die Anerkennung dieses Wertes würde mit der Möglichkeit einer Lebensvernichtung in grellem Widerspruch stehen. Das ist allerdings ein hervorragender und für viele Christen in der Gegenwart der entscheidende Beweggrund

streben; nach Kaftan und Bender ist eben dies das Unterscheidungsmerkmal, daß die Religion nach Seligkeit, die Moral nach Vollkommenheit trachtet. Kant aber, auf den die Genannten vorzugsweise sich berufen, schließt auch das Vollkommenheitsstreben als pseudoethischen Stoicismus von den Triebfedern echter Sittlichkeit aus. Freilich wird Kant darin sehr verschieden beurteilt, ob und mit welchem Recht er dem Tugendstreben an sich ein Moment der Glückseligkeit beimesse (was Pünjer mißbilligend, Cohen billigend bejaht, während Pfeiderer mißbilligend, Gottschick billigend es verneinen); in Wahrheit hat Kant seinen Standpunkt oder richtiger: die Wahl des Ausdrucks (und den Grad der Vorsicht in der Wahl) gewechselt. Daß „fröhlichen Gemütes“, Seligkeit, Vollkommenheit nur Nuancen des normalen Zustandes, — daß „selig“ etymologisch soviel wie „vollkommen“ bedeutet, darauf wäre vor allem Bedacht zu nehmen; sodann aber sollte auch die Hegelsche Dialektik wieder zu Ehren kommen, um die begriffliche Ausgleichung zu erleichtern. Geschieht keines von beiden, so bleibt alles Definieren und Einteilen Spiel.

der Jenseitshoffnung. Dennoch beharren wir bei der gegebenen Vierteilung, um in der Aufdeckung der wesentlichen und allgemein-menschlichen Ursprünge nicht die spezifisch ideal-christlichen Ideen auf Kosten der gemeinsamen Motive in den Vordergrund zu rücken. Jener Beweggrund, auch soweit er nicht dogmatisches Kriterium, sondern psychologische Triebfeder gewesen ist, gehört doch erst der höchsten Kulturstufe an und ist, abgesehen von der prinzipiell ähnlichen Stellungnahme der Stoa, erst im Zusammenhange der vertieften Lebensanschauung der christlichen Religion zum Durchbruch gekommen. Das Eigentümlich-christliche darin ist, daß jeder Einzelne zur vollkommenen Gottesgemeinschaft in dem universalen Gottesreiche sich berufen wissen soll. Dieses Motiv gehört nicht zu den Wurzeln des außerchristlichen Unsterblichkeitsglaubens. Allgemeiner und über die Grenzen des Christentums hinausreichend ist die Wertschätzung des menschlichen Daseins im Sinne des gesteigerten Bedürfnisses einer menschenwürdigen Existenz. Dieses Motiv kommt auch im Stoicismus zur adäquaten Darstellung.⁹¹⁾ Aber soweit es nicht mit dem allgemeinen Wunschmotive zusammenfällt, ist seine Verwandtschaft mit dem Gerechtigkeitsbedürfnis, welches wesentlich auf dem Selbstgefühl beruht, unverkennbar. Denn das sittliche Interesse an dem Werte des Echts menschlichen ist nur die positive Kehrseite von dem sozialen Bedürfnis, das verletzte Selbstgefühl innerhalb der Gesellschaft wiederhergestellt zu sehen. Beide Triebfedern sind psychologisch so eng verwandt, daß es unzweckmäßig wäre, eine Teilung in zwei selbständige Kategorien vorzunehmen.

Bewußtsein der Menschenwürde und Selbstgefühl in diesem Sinne verhalten sich, wofern sie nicht wie von Döring geradezu identifiziert werden,⁹²⁾ zu einander ähnlich wie

⁹¹⁾ Vgl. Munding, Die Grundsätze der stoischen Moral in ihrem Zusammenhang entwickelt und beleuchtet. Progr. Rottweil 1846. Neander, D. Verh. der hellenischen Ethik zur christlichen, 1851 (hrsg. v. Jacobi). Wadstein, Einfluß des Stoicismus auf die älteste christliche Lehrbildung, Theol. Stud. u. Krit. 1880.

⁹²⁾ A. Döring, Philos. Güterlehre, 1888 (Eigenwertbedürfnis gleich Selbstschätzungsbedürfnis).

Freiheit und Gewissen oder wie nach Kant Autonomie und kategorischer Imperativ, oder auch wie nach Ritschl das gesetzgebende und das richtende oder rügende Gewissen.⁹³⁾ Dort eine konstitutive Kraft, das produktive Vernunftstreben nach sittlicher Vollkommenheit, hier eine regulative Kraft, die innere Gegenwirkung gegen Gefährdung oder Verletzung der sittlichen Ordnung. Aber beides hängt eng zusammen. Und beide Formen der geistigen Bethätigung, so sehr sie den Höhepunkt menschlichen Geisteslebens charakterisieren, können schon auf den niedersten Stufen desselben hervortreten; „alle Geister werden angezogen von Vollkommenheit,“⁹⁴⁾ und „auch der Wurm krümmt sich, wenn er getreten wird.“ Und von beiden Modi des geistigen Lebens führt ein direkter Weg zur Konzeption des Jenseitsgedankens: einerseits die Hoffnung auf eine Lebenssphäre, welche dem nach Vollkommenheit Strebenden dauernd ermöglichen werde, was seinem begrenzten Können hienieden versagt war; andererseits der Glaube an die Möglichkeit einer restlosen Durchführung der sittlichen Ordnung in einer andern Welt, „in welcher Gerechtigkeit wohnt.“⁹⁵⁾ Wie die hierauf bezügliche Vorstellung eines „Endgerichts“ schon den Naturvölkern eigen ist, so findet sich innerhalb der im ersten Abschnitt unserer Untersuchung erwähnten Wunschesäufserungen schon auf niederer Kulturstufe manches Wort und mancher Brauch, aus denen ein Schluß auf ein intensives Vollkommenheitsstreben wohl zulässig sein wird.⁹⁶⁾ Diese positive Kraft ist, der Wertbestimmung nach, als höhere Stufe zu schätzen im Vergleich zu der Ausbildung des Vergeltungsglaubens, welcher Gerechtigkeit fordert, weil die warnende und rügende Stimme des reaktiven Gewissens zu dieser Forderung treibt. Aber genetisch, der Entwicklung nach, ist das positive Vollkommenheitsstreben nicht bloß der letzte, ausschlaggebende, sondern auch der erste richtunggebende Beweggrund.

⁹³⁾ Ritschl, Über das Gewissen, 1876.

⁹⁴⁾ Schiller in den Philosophischen Briefen, X, 280.

⁹⁵⁾ 2. Pet. 3, 13, wo freilich *δικαιοσύνη* (gottgemäße Gesinnung) höchstens mittelbar erinnern soll an das Weltgericht, welches mit dem Übergang in die neue Welt verknüpft ist.

⁹⁶⁾ S. oben z. B. S. 30—32; S. 46, S. 51f.

Und so schließt der Kreislauf der Unsterblichkeitsmotive wieder in sich zusammen: das sittliche Vollkommenheitsstreben, die höchste und letzte Ursache der Jenseitshoffnung, — ist nur eine höhere Form des Wunschmotivs, — wie ja Platon im Eros beides identifiziert hat und ähnlich Giordano Bruno beides vereinigt denkt.⁹⁷⁾ Denn der Eros als Zeugungswille ist zugleich *τόκος τοῦ ἀγαθοῦ ἐν τῷ καλῷ*, schöpferische Kraft, die im Höchsten ihr Ziel hat. Die Grenze zwischen dem Streben nach Glückseligkeit und dem Trachten nach Vollkommenheit ist fließend; darum beurteilt Kant auch die stoische Teleologie als Eudämonismus und suchen neuere Ethiker in dem Utilitarismus eine wirkliche Einheit sittlichen Zweckstrebens und wahrhaften Wohlstrebens zu erreichen. Wie Seligkeit etymologisch Vollkommenheit, wie im Hebräischen *יָדַע* Zeugen und Erkennen bedeutet, wie *ἀγάπη* und Liebe etymologisch das Triebleben, im Sprachgebrauch vorzugsweise ein ethisches Wollen bezeichnen, so ist der echte Wille zum Leben auf beides gerichtet: auf Glückseligkeit und Vollkommenheit. Mag immerhin die Art, wie im Christentum der ethische Universalismus mit dem religiösen Streben nach Gottesgemeinschaft verknüpft ist, eine aparte Berücksichtigung verdienen, wenn es gilt die allgemein-menschlichen Motive der Jenseitshoffnung zu ermitteln; im letzten Grunde sind doch überall der Wunsch nach einem dauernd glücklichen Leben und der nach einem vollkommenen Leben kaum verschieden. „Was fehlt mir noch, wenn ich das Gute und Schöne besitze? Dieses Besitzes ewige Dauer. Bei genauerer Betrachtung erweist sich dies als die Grundtendenz in allen Funktionen des Lebenswillens, daß des Lebens natürliche Grenze übersprungen werde.“⁹⁸⁾ Wenn es wahr ist, daß dieser Gedankengang, obzwar mehr oder weniger unbewußt, das wesentliche Motiv jedes *ἔρως* ist, zumal jener geistigen Liebe zum Idealen, welche als eigentliche *φιλοσοφία*, als ideales Leben zeugende Kraft, den Gegenstand der Philosophie in Platons und Brunos Sinne bildet, und wenn demgemäß

⁹⁷⁾ M. Koch, Die Rede des Sokrates in Platons Symposion und das Problem der Erotik, 1886.

⁹⁸⁾ Koch, ebendas. S. 20.

nicht nur, wie auch Teichmüller⁹⁹⁾ geneigt ist anzunehmen, die Unendlichkeit der psychischen Liebessehnsucht einen Vergleich zuläßt mit der Unendlichkeit des geistigen Vollkommenheitsstrebens, sondern auch die Erfüllung jener Sehnsucht — der *τόκος* als Zinsüberschuß des Allsiegere *ἔργος* — einen Analogieschluß auf die Erfüllung dieses Strebens aufzwingt: wenn in solchen Betrachtungen mehr als spielende Analogie, wenn lebenswahre Dialektik der Gemütsregungen darin sich ausspricht, so bestätigt es sich, daß der Unsterblichkeitsglaube ein Produkt jenes „heiligen Willens zu machtvoll-seligem Leben“ ist, mit dessen prinzipieller Anerkennung unsere einleitende Betrachtung begann.¹⁰⁰⁾

⁹⁹⁾ Die Unsterblichkeit der Seele, 1878.

¹⁰⁰⁾ Ich kann mir nicht versagen, hier einige Worte aus der Feder unseres unglücklichen Zeitgenossen anzuführen, welcher als begeisterter Prophet des „Willens zur Macht“ zwar Schopenhauers Pessimismus so zu übertrumpfen sucht, daß er die Erkenntnis der Sünde und des Leidens, die Schopenhauer mit dem Christentum teilt, in beider Sinne negiert und, alle Werte umwertend, Selbstsucht, Wollust, Herrschsucht als höchste Tugenden preist, — welcher aber gleichwohl, als ein Virtuos in ethisch-psychologischer Analyse, merkwürdige Wahrheitsblicke eröffnet in die Geheimnisse des Seelenlebens und in die innersten Beweggründe der Gedankenwelt:

„Die Welt ist tief — und tiefer als der Tag gedacht — tief ist ihr Weh — Lust tiefer noch als Herzeleid — Weh spricht: vergeh! — doch alle Lust will Ewigkeit — will tiefe, tiefe Ewigkeit!“ (Also sprach Zarathustra, S. 328.)

„Wenn ich ein Wahrsager bin und voll jenes wahrsagerischen Geistes, der auf hohem Joche zwischen zwei Meeren wandelt, — zwischen Vergangenen und Zukünftigem als schwere Wolke wandelt, — schwülen Niederungen feind und allem, was müde ist und nicht sterben noch leben kann: —

„Wenn mein Zorn je Gräber brach, Grenzsteine rückte und alte Tafeln zerbrochen in steile Tiefen rollte, wenn mein Hohn je vermoderte Worte zerblies und ich wie ein Besen kam den Kreuzspinnen und als Fegewind alten verdumpften Grabkammern, wenn ich je frohlockend saß, wo alte Götter begraben liegen, — weltsegnend, weltliebend neben den Denkmalen alter Weltverleumder:

„Wenn je ein Hauch zu mir kam vom schöpferischen Hauche und von jener himmlischen Not, die noch Zufälle zwingt, Sternreigen zu tanzen, wenn ich je mit dem Lachen des schöpferischen Blitzes lachte, dem der lange Donner der That grollend nachfolgt, wenn ich je am Göttertisch der Erde mit Göttern Würfel spielte,

Solcher Wille zum Leben schafft mit innerer Freiheit den Glauben an das ewige Leben. Aber freilich — dauernd nur dann, wenn er ein heiliger Wille ist. Der bloße „Wille zur Macht“ führt mit seinem praktischen Syllogismus, der dem Wollenkönnen das Seinkönnen entnimmt, schließlich zu keinem anderen Ziel als jenem, welches der zweite Chor

daß die Erde bebte und brach und Feuerflüsse heraufschob; — denn ein Göttertisch ist die Erde, und zitternd von schöpferischen neuen Worten und Götter-Würfen:

„Wenn jene suchende Lust in mir ist, die nach Unentdecktem die Segel treibt, wenn eine Seefahrerlust in meiner Lust ist, wenn je mein Frohlocken rief: „Die Küste schwand, nun fiel mir die letzte Kette ab, — das Grenzenlose braust um mich, weit hinaus glänzt mir Raum und Zeit, wohlan! wohlauf! altes Herz“:

„O wie sollte ich nicht nach der Ewigkeit brünstig sein und nach dem hochzeitlichen Ring der Ringe, — dem Ring der Wiederkunft?

„Nie noch fand ich das Weib, von dem ich Kinder mochte, es sei denn dieses Weib, das ich liebe: denn ich liebe dich, o Ewigkeit!

„Denn ich liebe dich, o Ewigkeit!“ (S. 369 ff.)

Bemerkenswert ist, daß Nietzsche, der Theologensproß und reichbegabte Altphilologe, der die wertgebende und wertumprägende Kraft der Sprache mehr als ein anderer durchschaut und der öfter, namentlich in seiner „Genealogie der Moral“ eine kritisch-linguistische Reform der philosophischen Urteilsweise empfohlen hat, daß er gerade hier, wo er die Ewigkeitssehnsucht verherrlicht, der schaffenden Macht des Wortes gedenkt — neben der Macht des Willens wertlose Worte zu tilgen; dies mag ein Fingerzeig sein, daß allem modernen Kleinglauben zum Trotz der Ewigkeitsgedanke auch dann noch bestehen und seinen Ausdruck finden würde, wenn einmal alle jetzt sprachlich gegebenen Formeln, die das ewige Leben dogmatisch behaupten, entwertet sein sollten. Der Jenseitsgedanke liegt höher als die Formeln des Dogma; sein Motiv ist innerlich begründet in der Unendlichkeit der schaffenden Zeugungs- und Werdelust des geistigen Seins, dessen Substrat und Abbild der sinnlich-psychische Eros ist. Es ist, mit einem Wort, die Freude, der „schöne Götterfunke“, welche den Ewigkeitsglauben schafft nicht nur sondern lebendig erhält. Die Freude ist, nach Jean Paul, „der Sommer, der die inneren Früchte färbt und schmilzt“; Goethe sagt: „daß das größte Glück im Leben und der reichlichste Gewinn ist ein guter, leichter Sinn.“ Warum? „Mit jedem Schritt wird weiter die rasche Lebensbahn und heiter, immer heiter steigt unser Blick hinan.“ Und der Dichter des 16. Psalms lehrt durch die Freudenquelle das Grab überwinden: „Darob freut sich mein Herz und frohlocket mein Geist, — ja auch mein Fleisch ruht sorgenlos: denn du giebst meine Seele nicht preis der Unterwelt, lässest deinen Frommen nicht schauen die Grube.“

der sophokleischen Antigone preist: „Vieles Gewaltige lebt, doch nichts ist gewaltiger als der Mensch. Er bearbeitet die Göttin Erde, die unermüdliche, unvergängliche, umgarnt Vögel und Fische, überlistet walddurchschweifende Tiere und zähmt die Schrecken der Wildnis, der hochbegabte Mensch! Sprache und Gedanken schafft er, Staatenbildung und Gesetz bringt er hervor, wehrt die mannigfachen Gefahren ab, reich an Rat. Es findet ohne Rat ihn nie der Morgen: bloß vor dem Tode wird er keine Flucht erspähn!“ So wird immer der negative Schluß, gleichsam der Mollakkord in dem Lebensverlangen des natürlichen Menschenherzens lauten, sobald eine gewisse Höhe selbständigen Denkens erreicht ist.

Anders, wenn der psychologisch-ethischen Analyse des eigenen Willens die religiöse Synthesis des Gottesglaubens ergänzend zur Seite tritt. Im Bunde mit dem Gottesglauben ist jenes Vollkommenheits- und Seligkeitsstreben des „Willens zum Leben“ ein unversieglicher Quell positiver Jenseitshoffnung, ob man dieselbe nun Unsterblichkeitsglauben oder Wiederbelebungshoffnung heißen möge.

Aus dem Bewußtsein, daß der Mensch als Krone der Gottesschöpfung würdig ist die Welt des Sichtbaren zu beherrschen, daß er die Aufgabe hat, das Unbekannte zu erforschen und in gemeinsamer Arbeit die Bedingungen eines gesitteten Lebens, einer Gesellschaftsordnung zu schaffen, — aus dem Bewußtsein, daß er nicht bloß ein *animal*, sondern ein ζῷον φύσει πολιτικὸν ist, das „nur wenig unter Gott gesetzt“ sei und in seiner ihm von Gott verliehenen Führerrolle im Reiche des irdischen Lebens dem Bilde Gottes entsprechen solle:¹⁰¹⁾ aus diesem Bewußtsein erwächst folgerichtig die Erwartung, nun auch eines ferneren, höheren, freieren Lebens teilhaft zu werden und das Reich des Todes, welches Sophokles den „einzig unentrinnbaren“¹⁰²⁾ und Paulus den „letzten Feind“¹⁰³⁾ nennt, trotz seiner Unbesiegbarkeit dennoch zu überwinden. Diese Erwartung ist es, welche

¹⁰¹⁾ Ps. 8, 6. Gen. 1, 26—28. Aristot. Polit. I, 2 (1253^a). Plat. Theaet. 176.

¹⁰²⁾ Αἶδα μόνον φεῦξιν οὐκ ἐπάξεται. Soph. Antig. 367—368.

¹⁰³⁾ 1. Kor. 15, 26.

die christliche Offenbarungsreligion erfüllen will, ohne Rücksicht auf Wünsche und Träume und Rätselfragen des natürlichen Menschen — und auch ohne sonderliche Rücksicht auf das subjektive Bedürfnis nach Vergeltung, auf das Selbstgefühl als solches zu nehmen. Sie knüpft die Erfüllung lediglich an den Glauben an Gottes väterliche Vorsehung, an seinen Liebeswillen und seine allmächtige Durchführung der objektiv guten Zwecke. Die Möglichkeit solcher Erfüllung lehrt nicht erst der Höhepunkt der Offenbarungsgeschichte, sondern schon der Anfang derselben. Denn wie auch sonst das Ideal des „ewigen Friedens“ als „goldenes Zeitalter“ in den Uranfang der Weltentwicklung zurückprojiziert wird,¹⁰⁴⁾ so wird nach dem Alten Testament schon an der Stätte des paradiesischen Lebens und zwar im Mittelpunkt derselben ein Baum der Unsterblichkeit vorausgesetzt, dessen Frucht dem Genießenden „ewiges Leben“ vermitteln sollte, falls dieser den ihm von Gott gestellten sittlichen Aufgaben genüge.¹⁰⁵⁾ Ist es zuviel gefolgert, wenn wir der frommen Sage die Deutung entnehmen, daß mit dem ersten Erwachen des religiösen Bewußtseins zugleich der Anfang einer sittlich begründeten Unsterblichkeitshoffnung gegeben war?

So führt die letzte Wurzel des Unsterblichkeitsglaubens auf unsere prinzipielle Voraussetzung zurück, daß die Jenseits-hoffnung mit dem Gottesglauben solidarisch ist. Wir dürfen nunmehr hinzufügen: der Gottesglaube, welcher aus gottlosem Unsterblichkeitsglauben entspränge, wäre hinfällig; wohingegen diejenige Unsterblichkeitshoffnung, welche im Gottesglauben wurzelt, und nur sie, den Wechsel der Zeiten zu überdauern verspricht. Nur in solchem Sinne haben Lessing und Schopenhauer Recht, wenn sie den Unsterblichkeitsglauben als Merkmal wahrer Religion hinstellen;

¹⁰⁴⁾ Schleiermacher, Üb. das höchste Gut, S. 17. E. Pfeiderer, Idee des goldenen Zeitalters, 1877.

¹⁰⁵⁾ Gen. 2, 9; 3, 22. Apok. 22, 2. Vgl. Jes. 65, 22 und über den Zusammenhang des Lebensbaumes mit dem persischen Haoma-baum, dem Paradiesesbaum des Henoebuches und dem „Lebenswasser“ (Joh. 4, 14; Apok. 22, 17) vgl. Piper, Evang. Kalender XIV, 1863, 17 ff. Dillmann, Genesiskom.⁴ S. 477. Bastian, Der Baum in d. vgl. Ethnologie, Z. f. Völkerpsych. u. Spr.w. V, 1868, 287 ff.

richtiger sagt Schleiermacher, daß die Religion schon in sich schliesse die Unsterblichkeit, wenn auch die Art, wie er dies begründet, zu beanstanden sein mag. „Die Religion strebt ganz dahin, daß die scharf abgeschnittenen Umrisse unserer Persönlichkeit sich erweitern und sich allmählich verlieren sollen ins Unendliche, daß wir, indem wir des Weltalls inne werden, auch soweit als möglich eins werden sollen mit ihm. Denn wenn unser Gefühl nirgends am Einzelnen haftet, sondern unsere Beziehung zu Gott sein Inhalt ist, in welcher alles Einzelne und Vergängliche untergeht, so ist ja auch nichts Vergängliches darin, sondern nur Ewiges; und man kann mit Recht sagen, daß das religiöse Leben dasjenige ist, in welchem wir alles Sterbliche schon geopfert haben und die Unsterblichkeit genießen.“ „Nur wer so sich selbst verleugnend mit dem ganzen Weltall zusammengeflossen ist, hat ein Recht zu den Hoffnungen, die uns der Tod giebt, und zu der Unsterblichkeit, zu der wir uns durch ihn unfehlbar empor-schwingen.“¹⁰⁶⁾

Fassen wir unsere Ergebnisse zusammen. Im wesentlichen haben wir, entsprechend der Begründung der Gottes-idee, als die vier Hauptwurzeln der allgemeinen Unsterblichkeitsvorstellungen anzusehen: die Todesfurcht mit ihrer Kehrseite, dem Lebenswunsch, das Traumleben, das geheimnisvolle Rätsel der unbekannten Zukunft, endlich die dem Selbstgefühl entstammende, im Gewissen sich ankündigende Vergeltungsforderung mit ihrem Korrelat, dem sittlichen Vervollkommnungsstreben. Die beiden mittleren Beweggründe sind mehr theoretischer, der erste und vierte mehr praktischer Natur; aber in sämtlichen Momenten erblicken wir allgemeine und unverwüstliche Triebkräfte, die ebenso naturgemäfs wie bestimmend einwirken, sowohl auf das kindliche Gemüt des Unbefangenen, der höherer Kultur noch entbehrt, wie auf den befangenen Sinn dessen, der auf der Schwelle der Kultur staunend vor eine neue Welt sich gestellt sieht. Aber nicht wirken alle mit gleicher Stärke, nicht alle

¹⁰⁶⁾ Reden üb. d. Religion, 3. Aufl. (Th. W. I) 110, 118—120.

halten Stand vor dem prüfenden Auge der Vernunft, nicht an alle hat die Offenbarungsreligion gleichmäÙig angeknüpft. Die Ergebnisse der Psychologie des Unsterblichkeitsglaubens lassen überhaupt keine unmittelbare Anwendung zu auf die Frage nach Wahrheit und Irrtum in den bezüglichen Vorstellungen.

Sehen wir uns zum Schluß nach einer vorgängigen Autorität für unsere Einteilung um, so läÙt sich wenigstens eine Stimme citieren, welche bei Berührung des praktischen Unsterblichkeitsproblems unsere vier Motive: die Todesfurcht, den Traum, das Verstandesrätsel und das Vergeltung erwartende Gewissen nebeneinander erwähnt. Shakespeares Hamlet äußert in dem denkwürdigen Monolog:

„Schlafen! vielleicht auch träumen! Ja, da liegt's:
Was in dem Schlaf für Träume kommen mögen,
Wenn wir den Drang des Ird'schen abgeschüttelt,
Das zwingt uns still zu stehn . . . Wer trüge Lasten
Und keuchte ächzend unter Lebensbürde?
Nur daß die Furcht vor etwas nach dem Tode,
Vor jenem unentdeckten Land, aus dem
Kein Wanderer wiederkehrt, den Willen irrt
Und lieber diese Übel heißt ertragen
Als fliehn zu andern, die uns unbekannt.
So macht Gewissen Feige aus uns allen“ . . .

Als eine theoretische Untersuchung, die der von uns befolgten Einteilung nahe kommt und auch zu ähnlichem Ergebnis gelangt, mag noch ein Abschnitt aus Schleiermachers Psychologie Erwähnung finden, der bedeutsam ist und nur deshalb erst hier am Schlusse erwähnt wird, weil ich erst bei Beginn des Druckes auf ihn gestoßen bin. „Wir finden,“ sagt Schleiermacher, „fast überall Vorstellungen entwickelt von der Fortdauer des persönlichen Einzelwesens nach dem Tode.“ Worin haben dieselben ihren Grund? Die Antwort liegt nahe, „daß sie ihren Ursprung haben in dem Selbsterhaltungstriebe, wobei die Tendenz entsteht, den Unterschied zwischen dem letzten Moment [des Lebens] und dem früheren aufzuheben. Wenn wir die meisten, denen nicht anderweitige religiöse zum Grunde liegen, ihrem Gehalt nach betrachten, so finden wir größtenteils, daß das Ende des Lebens mit dem Einschlafen und das Leben nach dem Tode mit dem Traume

in Analogie gebracht wird. Alle Vorstellungen von der Fortdauer des Lebens nach dem Tode als ein[es] Schattenleben[s] tragen deutlich diesen Charakter an sich, wogegen diejenigen, denen der Typus einer sittlichen Vervollkommnung zum Grunde liegt, eine sittliche und religiöse Quelle haben.“¹⁰⁷⁾ Die letzteren unterscheiden sich von jenen nur durch die vergeistigte Auffassung des Lebensgehaltes. Jene sind nur eine „verworrene Erinnerung in der Analogie mit dem Traum;“ diese, welche von religiösen Überlieferungen ausgehen, zeigen sich mit einer mehr intellektuellen Auffassung verbunden, indem des Menschen Geist einen Blick gewährt über das unmittelbar Gegebene hinaus; aber auch so sind sie Produkte von einem Bestreben die Existenz fortzusetzen. Aber ebenso thatsächlich ist, daß bei fortschreitender geistiger Entwicklung ein Skepticismus sich entwickelt, welcher zusammenhängt mit dem stärkern Hervortreten des Gattungsbewußtseins und der Forderung das Einzelleben hingeben zu können für das Ganze ohne Richtung auf ein künftiges Dasein und ohne Rückhalt in dem Rechnen auf eine Zukunft. Diese sittliche Selbstbestimmung ist unabhängig von jener Vorstellung, aber diese Unabhängigkeit ist weder ein Grund gegen die Wahrheit der Vorstellung selbst noch ein Grund dafür; keineswegs ist in dem Skepticismus die gröfsere Wahrheit. „Wenn man z. B. behaupten wollte, es wäre eine Unwahrheit in der Natur, wenn dem Menschen der Trieb sein Dasein fortzusetzen eingepflanzt wäre und es doch keine Befriedigung desselben gäbe, so könnte man sagen, es spricht sich darin gerade die Wahrheit der menschlichen Natur aus; aber ebenso wenn man behaupten wollte, die Vorstellung wäre deshalb falsch, weil es dem Menschen unmöglich wäre auf der höchsten Stufe der geistigen Entwicklung sie nicht nur als Impuls zu entbehren, sondern auch ganz in den Hintergrund zu stellen, so müßte man auch dies als den vollkommensten Ausdruck der Wesenheit der menschlichen Natur ansehen und so wäre diese Behauptung ebenso ohne

¹⁰⁷⁾ Schleiermacher, Psychologie (hrsg. v. George), S. 277 bis 282.

Grund.“¹⁰⁸⁾ Schleiermacher parallelisiert die Unsterblichkeitsvorstellungen mit dem freien Entschluß der Selbsttötung und sagt, beide Extreme der menschlichen Selbstthätigkeit beweisen zusammen die höchste Beweglichkeit des Selbsterhaltungstriebes, die Freiheit des Menschen über die Schranken der Natur hinaus. So nennt er auch in den Monologen das „sterben wollen können“ sein höchstes Ziel. Die Psychologie hat aber weder den Selbstmord nach seinem Werte noch die Unsterblichkeitsidee nach ihrer Wahrheit, sondern lediglich zu untersuchen, wie beide Funktionen entstanden zu denken sind.¹⁰⁹⁾

Merkwürdig ist, daß Schleiermacher den Vergeltungsgedanken, dem er überhaupt — entsprechend seiner Ansicht von der göttlichen Gerechtigkeit — abhold war, garnicht erwähnt, während z. B. Tylor die Fruchtbarkeit desselben für den Unsterblichkeitsglauben (neben der „Fortsetzungstheorie“) zu würdigen weiß; ferner daß er das Verstandesrätsel innerhalb des Fortsetzungsmotivs nicht unterscheidet von dem Selbsterhaltungstrieb, ein Erfordernis, dem Tylor ebensowenig gerecht wird; endlich, daß er in der Traum-erfahrung nicht sowohl den Dolmetsch und Herold sieht, welcher von dem Inhalt eines jenseitigen Lebens erzählt, als vielmehr lediglich das Erzeugnis des Schlafes: wie dem Schläfe der Traum folgt, so hat man dem analog als Produkt des Todesschlafes von jeher einen schattenhaften Traumzustand vorgestellt, in welchem die „zweite Seele“ fortlebt. Und allerdings, wenn diese Genesis des Jenseitsglaubens aus dem Traumleben auch nicht die einzige ist, so fehlt es doch, wie wir oben gezeigt haben, keineswegs an religionsgeschichtlichen Belegen für dieselbe. Auch Shakespeare spricht von den „Träumen“ ganz in dem Sinne wie Schleiermacher als von einem Traumleben, das aus dem Todesschlaf sich entwickeln wird; während wir als die nächstliegende Wirkung des Traumlebens die lebhaftere Erinnerung an abgeschiedene Personen ins Auge zu fassen genötigt waren, angesichts des zahlreicheren That-sachenmaterials. Aber immerhin ist es merkwürdig, daß mehr

¹⁰⁸⁾ S. 280.

¹⁰⁹⁾ S. 281—286.

noch als Schleiermacher¹¹⁰⁾ der britische Dramatiker eine richtige Gruppierung der Motive des Unsterblichkeitsglaubens in kurzen Zügen entworfen hat, und zwar beiläufig, vielleicht ohne des wissenschaftlichen Problems sich bewußt zu sein.

Am Schlusse unserer Untersuchung möge noch auf eine soeben erschienene Monographie über „die Analogie im volkstümlichen Denken“¹¹¹⁾ hingewiesen werden, welche auch

¹¹⁰⁾ Vgl. hierzu die Darstellung von Maafs, Wie dachte Schleiermacher über die Fortdauer nach dem Tode? Jahrb. f. prot. Theol. 1891. Mit welchem Recht Maafs in der 1873 zum erstenmal gedruckten Predigt Schleiermachers über 1. Petr. 1, 24f. eine andere Stellungnahme zur Jenseitshoffnung findet als die von demselben sonst vertretene, vermag ich nicht einzusehen. Dafs Schl. die Predigt in der Sammlung von Reden „über den christlichen Hausstand“ v. J. 1826, wo von Ehe, Kinderzucht, Hausgesinde u. dgl. gehandelt wird, nicht mit abgedruckt hat, während er die Aufnahme der einzigen etwas divergierenden über die „Wohlthätigkeit“ in der Vorrede besonders motiviert, das hat doch wohl nur äufsere Gründe. Schleiermachers Charakter entsprach es nicht, eine Gelegenheit zu versäumen, wo er diejenigen Modifikationen seiner sonst allerdings mehr spinozistischen Grundansicht, welche geeignet waren, seine Beziehung zum christlichen Dogma in positiverem Lichte erscheinen zu lassen, hervorheben konnte. In der Rede am Sarge seines Nathanael hat Schleiermacher ähnliche Wendungen gebraucht wie die in jener Predigt so rechtgläubig anmutenden. Dafs die johanneischen Worte Christi: „Wo ich bin, da soll mein Diener auch sein;“ „ich will, dafs die bei mir seien, die du mir gegeben hast“ u. ä. Schleiermachers innerstem Empfinden begegneten, wissen wir aus vielen seiner Kundgebungen. Am treffendsten charakterisiert seinen persönlichen Standpunkt wohl das von ihm betonte johanneische Wort: „Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden;“ einen Standpunkt gleichsam auf der Schwelle des Überganges vom transcendentalen Kritizismus zum positiven Transcendenzglauben. Aber auch die Folgerung, dafs der Christ, weil er Gott zu lieben vermag und dessen gewürdigt ist, an Gottes ewigem Leben teilhaben wird, liegt nicht aufserhalb der Grundlagen Schleiermacherschen Denkens. Der Jenseitsausblick gewinnt an Sicherheit und Klarheit, sobald er durch den Gottesglauben erweitert und getragen wird; und dafs dieser religiösen Dialektik, welche schliesslich immer ausschlaggebend sein wird, auch Schleiermacher zugänglich gewesen ist, das erkennt Maafs; auch scheint ihm die obige Stelle aus der Psychologie entgangen zu sein, welche diese Zugänglichkeit wenigstens nicht ausschliesst.

¹¹¹⁾ W. Stern, Berlin 1893, S. 39 f. (Salingers Verlag).

der psychologischen Entstehung des Unsterblichkeitsglaubens Erwähnung thut und denjenigen Punkt berührt, der, wie im zweiten Abschnitt gezeigt wurde,¹¹²⁾ noch manchem Zweifel Raum läßt: den Anteil der mythenbildenden Phantasie am Ursprung des Unsterblichkeitsglaubens. William Stern erwähnt als Hauptmotiv dieses Glaubens den Wunsch, den Traum, das Rätselhafte des Todes und daneben merkwürdigerweise — das Echo!¹¹³⁾ Er erklärt die Meinung Schopenhauers und anderer mit Recht für einseitig, wonach lediglich das Phänomen des Todes das metaphysische Bedürfnis hervorgerufen habe; vielmehr schöpfe die Phantasie auch aus anderweitigen Quellen. Und als willkommene Bestätigung unserer oben eingenommenen Position begrüßen wir es, daß Stern nun betont, die eigentliche Thätigkeit der wachen Phantasie sei darauf gerichtet, die Ausgestaltung des Bildes vom Fortleben nach dem Tode, nachdem der Glaube selbst anderweitig bereits gegeben war, „nach Analogie mit bekannten Vorstellungskreisen“ zu entwerfen. „Waren so für die Vorstellung, daß es ein Leben nach dem Tode gebe, äußere Anhaltspunkte vorhanden, so fehlen solche fast gänzlich für die Anschauung, wie dieses Leben beschaffen sei. Da blieb dem Menschen denn nichts anderes übrig, als aus sich selbst heraus ein Bild jener rätselhaften Welt zu entwerfen, im Denken vorhandene Elemente zu dieser Konstruktion des Unbekannten herbeizuziehen“ . . . „Elysium und Hades, Walhall und das Reich der Hel, Paradies und Hölle sind daher großartige Analogieschöpfungen, die in vollster Freiheit ausgeführt sind. Hier konnte der Mensch ganz seiner Phantasie die Zügel schießen lassen, ohne je mit der Erfahrung in Widerspruch zu geraten.“ — Das Motiv des Vergeltungsbedürfnisses und das ideale Vollkommenheitsstreben übergeht der Verfasser ganz; aber daß in einer Untersuchung, welche der Analogie im volkstümlichen Denken gewidmet ist, die mehr sekundäre Bedeutung der analogieenbildenden Phantasie für das be-

¹¹²⁾ S. oben S. 62 ff.

¹¹³⁾ S. 40: „Dann aber trug das Erscheinen Verstorbener im Traume, auch die eigentümliche Geisterstimme des Echos viel zu dieser Anschauung bei.“

sondere Gebiet des Jenseitsglaubens anerkannt wird, ist beachtenswert.

Dem aufmerksamen Leser unserer religionspsychologischen Analyse wird nicht entgangen sein, daß neben jenen vier oder fünf grundlegenden Faktoren noch ein weiterer Koeffizient innerhalb der empirischen Entwicklung des Unsterblichkeitsgedankens hervortritt. Es ist der Einfluss der Sprache auf den Gedanken, sowohl der positive, welcher auf die Bildung neuer Vorstellungen, als auch der negative, welcher auf die Verdunkelung ursprünglich klarerer Ideen eingewirkt hat.

In die Zahl der wesentlichen Ursachen des Jenseitsglaubens die sprachliche Einwirkung aufzunehmen, dazu konnten wir uns nicht entschließen. Denn obwohl der Reiz, den das gesprochene oder gehörte Wort auf den Gedanken ausübt und mit welchem es denselben zur Selbstfortspinnung anregt, einen nicht geringen Anteil an den Schöpfungen der Jenseitsideale hat, so ist doch auch dieser positive Anteil ebenso wie der negative, der dem sprachlichen Mißverständnis entstammt, nur sekundär und zufällig. Daß die Sprache gerade zu dieser oder jener bestimmten Vorstellung eschatologischer Art geführt hat, hängt von der zufälligen, national bedingten und dialektisch beschränkten Beschaffenheit des Wortschatzes oder der Wortverbindung ab; es war kein psychologisches Gesetz, welches dazu nötigte. Wohl ist es psychologisch gesetzmäßig, daß die Sprache irgendwelche Gedanken fortwährend zu erzeugen geneigt ist, aber daß gerade Unsterblichkeitsideen aus ihren Gebilden abstrahlen mußten, das ist psychologisch nicht zu begründen: der Anlaß zur Konzeption des Gedankens verhält sich hier zum Inhalte und zur Wahrheit desselben an sich völlig gleichgültig; dem Inhalte nach könnten auf ähnlichem Wege und aus ähnlichem Anlaß ebensowohl alle möglichen anderen Ideen hervorgetrieben sein, wenn zufällig die sprachliche Grundlage eine andere war. Erst wenn anderweitig bereits mächtigere Faktoren gewirkt und die disparate Sphäre eines Jenseits als Gedankenobjekt hervorgebracht und wider den Zweifel gesichert hatten, erst dann konnte der Koeffizient der Sprache an der Ausgestaltung des Jenseitsideals einen

hervorragenden Anteil gewinnen und konnten die sprachlichen Darstellungsmittel sich kräftig erweisen, den Glauben an die Wahrheit des Ideals zu stützen. Wenn das Dafs feststand und nun um das Wie es sich handelte, dann bot der gegebene Sprachvorrat mit seinen Äußerungsweisen über Tod und Leben, Leib und Seele, Himmel und Grabesdunkel nicht nur den reichhaltigen Anschauungsstoff, an den die Einbildungskraft anknüpfen konnte, sondern zugleich einen gesicherten volkstümlichen Schatz von psychischen Kräften, deren das Denken nicht entraten und welche das Gedächtnis nicht verleugnen konnte. Bedeutsam aber bleibt dieser Koeffizient der sprachlichen Einwirkung immerhin; und wo es sich im Ernst um die Wahrheit der Sache handelt, da wird er, wie wir sehen werden, von großer Bedeutung sein. In vollem Umfange hat diese Einsicht wohl noch nirgends Ausdruck gefunden. Aber seitdem man nach dem Vorgange einzelner Mythenforscher und Sprachphilosophen der tiefgehenden Wechselwirkung zwischen Sprache und Religion, vom Mythos bis zum Dogma, von der religiösen Konnotation innerhalb der volkstümlichen Ausdrucksweise bis zur rhetorischen Konnotation innerhalb des formulierten Glaubenssymbols, hin und wieder auch auf seiten der theologischen und philosophischen Forschung Beachtung zu schenken angefangen hat, wird es umsomehr auch für uns unerläßlich sein, gerade in Ansehung des Unsterblichkeitsproblems die Tragweite jenes Einflusses einer eingehenden Schätzung zu unterziehen.

Zuvor aber werfen wir einen Blick auf diejenigen Religionen höherer Stufe, welche sich trotz der verschiedenen psychologischen Motive, die wir erörtert haben, grundsätzlich verneinend oder doch neutral zum Unsterblichkeitsglauben verhalten. Die Kehrseite der Psychologie des Unsterblichkeitsglaubens ist die Psychologie der Unsterblichkeitsleugnung.

Zweite Abteilung.

Die Negation der Unsterblichkeit im Mosaismus, Buddhismus und Konfucianismus.

Es entspricht der Wirklichkeit nicht, daß, wie man früher annahm, der Glaube an die Fortdauer oder Wiederbelebung nach dem Tode wenn auch nicht in allen Religionen grundlegende, so doch überall positive Geltung habe. Wohl findet dieser Satz seine Bestätigung an der Mehrzahl der Naturreligionen; er paßt auch auf das Christentum. Aber auffallenderweise kann ihm auf die Gesamtheit der geschichtlichen Religionen höherer Stufe keine Anwendung gegeben werden, denn gerade innerhalb der höchst entwickelten Geschichtsreligionen verhalten sich drei von Hause aus sei es ablehnend sei es wenigstens gleichgültig zur Unsterblichkeitsfrage: der Mosaismus, der Konfucianismus und der Buddhismus. Ein Thatbestand, der um so merkwürdiger erscheint, als in dieser Beziehung der scharfe Gegensatz, den sonst die Religion des Alten Testaments gegenüber den heidnischen Religionen einnimmt, bei oberflächlicher Betrachtung erheblich verringert wird. Und das Gemeinsame zwischen der vorchristlichen und der christlichen „Offenbarungsreligion“ scheint an diesem Punkte völlig durchbrochen und gelöst.

Daß ein solcher Kontrast vorhanden, könnte man zwar mit Rücksicht auf die geschichtliche Entwicklung, wie sie innerhalb jeder einzelnen Religion stattgefunden hat, in Zweifel ziehen. Die Absicht der Religionsstifter ist nicht immer maßgebend geblieben für den späteren faktischen Thatbestand des Volksglaubens. Gerade in den genannten drei Geschichtsreligionen sind, unabhängig von der ursprünglichen Tendenz der Stifter, allmählich veränderte An-

schauungen durchgedrungen, welche die erwähnte dogmatische Sonderstellung fraglich erscheinen lassen; und die christliche Jenseitslehre weicht von der späteren jüdischen so wenig ab, daß auch die Spuren der mosaischen Negation bezüglich der natürlichen Unsterblichkeit des Individuums noch im ursprünglichen Christenglauben wahrzunehmen sind, während allerdings das spätere Dogma in der Regel eine andere Stellung einnimmt.

Was den ersten Punkt betrifft, so wurde dem Urheber der buddhistischen Religion im Laufe der späteren Entwicklung ein hervorragender Platz in dem ersehnten Lande der ewigen Ruhe zuerkannt, und die allgemeine Jenseits Hoffnung des Volkes entlehnte daraus eine Stütze für die unaustilgbaren positiven Erwartungen. In der chinesischen Staatsreligion erhielt die Verehrung der Ahnengeister, welche ursprünglich in keiner Verbindung mit persönlichen Jenseitserwartungen gestanden hatte, allmählich, und zwar wahrscheinlich im Zusammenhange mit der göttlichen Verehrung, die man seit 195 v. Chr. dem Konfucius erwies, einen solchen Aufschwung, daß z. B. die jesuitische Mission im 17. Jahrhundert mit diesem Faktor als einem Analogon der katholischen Heiligenverehrung rechnen zu müssen glaubte. Die Jesuiten sollen, infolge eines Streites mit den Dominikanern, den Anstoß gegeben haben, daß der chinesische Kaiser ein Dekret erließ, durch welches die Konfuciusverehrung als zu Recht bestehend anerkannt wurde. Aber auch abgesehen von der Verehrung des Stifters wurde die persönliche Fortexistenz der Individuen für möglich gehalten; namentlich einzelne Kaiser hatten schon früher für sich als „Söhne des Himmels“ das Recht persönlicher Fortdauer in Anspruch genommen.¹⁾ Was ferner die spätere jüdische Theologie betrifft, so geht aus der vorchristlichen Litteratur, namentlich aus dem Henochbuche, nicht nur ebenfalls hervor, daß dem Gesetzgeber der Religion Israels nebst anderen Frommen wie Henoch, Elia, den Patriarchen eine ausgezeichnete Stelle im Gotteshimmel zugewiesen wurde, sondern

¹⁾ Plath, Die Völker der Mantschurei, S. 380. Wuttke, Gesch. des Heidentums II, 36—40. Peschel, Völkerkunde (5), 260.

die „Weisheit Salomonis“ lehrt deutlich die Unsterblichkeit der Seele und im Buche Daniel ist die allgemeine Auferstehung „vieler“ Frommen nicht nur sondern auch Gottlosen klar ausgesprochen.²⁾ Ja, Schwally hat in einer ausführlichen Monographie³⁾ den Nachweis versucht, daß schon die älteren Vorstellungen des israelitischen Volkes vom Zustand nach dem Tode ebenso auf eine animistische Seelenfortdauer hinauslaufen, wie dies bei anderen, auch bei den Naturvölkern der Fall ist. Und der Beweis ist insofern gelungen, als diejenigen Elemente des hebräisch-semitischen Volksglaubens, welche ohne dogmatisch fixiert oder kultisch sanktioniert zu sein, doch durch die wirklichen religiösen Gebräuche und durch die dogmatischen Lehren zumal innerhalb der Litteratur der vorexilischen Zeit noch rudimentär hindurchblicken, auf ein allgemein verbreitetes und weitverzweigtes Vorhandensein entsprechender abergläubischer Vorstellungen schließen lassen.

Der zweite Einwand betraf das Christentum. Lehrt die christliche Religion wirklich die Unsterblichkeit der Seele? Das scheint manchem ganz selbstverständlich zu sein. Dem Glauben an ein Fortleben im Sinne der Wiederbelebung wird allerdings im Neuen Testament und namentlich auch bei Paulus eine so hohe Bedeutung beigemessen, daß das Gegenteil für unvereinbar mit dem christlichen Lebensideal erklärt wird. Ja, gelegentlich scheint ausdrücklich hervorgehoben zu werden, daß nicht bloß die persönliche Heilsgewißheit in Frage stünde, sondern dem Glauben überhaupt der Boden entzogen würde, falls an jener Voraussetzung gezweifelt werden dürfte. „Ist eine Totenaufstehung nicht (möglich), so ist auch Christus nicht auferweckt worden; ist aber Christus nicht auferweckt, so ist füglich

²⁾ Vgl. Gröbler, Die Ansichten über Unsterblichkeit und Auferstehung in der jüdischen Litteratur der beiden letzten Jahrhunderte v. Chr., Theol. Stud. u. Krit. 1879; Wünsche, Die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode in Apokryphen, Talmud und Kirchenvätern, Jahrb. f. prot. Theol. 1880. Haller, Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches bis auf Tertullian (I. Jüd. Theol.), Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 1892.

³⁾ Schwally, Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel u. des Judentums, 1892.

unsere Predigt inhaltslos, so ist aber auch euer Glaube gegenstandslos“ (1. Kor. 15, 12 ff). Und doch muß man einwenden, daß solche entschiedenen Aussprüche, wenn auch nicht als vereinzelt, doch als aus besonderen Veranlassungen hervorgegangen zu beurteilen sind und daß wenigstens die Idee einer natürlichen Seelenunsterblichkeit, im Unterschiede von einer Auferweckung durch Gottes Gnade, ebenso wenig zum Wesen des Christentums wie zum Wesen des Mosaismus gehört. Ja, bei richtiger Betonung dieses Gegensatzes zwischen Natur und Gnade wird man gerade als paulinisch die Überzeugung herauserkennen, daß im Grunde genommen nur Gott Unsterblichkeit zukommt. Wenn der erste Petrusbrief (1, 24) „alle Herrlichkeit des Menschen“ als vergänglich „wie des Grases Blume“ beurteilt und wenn der erste Timotheusbrief Gott nicht bloß als ἀφθαρτος, ἀόρατος, sondern mit dem erhabenen Würdetitel ὁ μόνος ἔχων ἀθανασία charakterisiert (1. Tim. 1, 17; 6, 16), so entspricht dies der Lehre des Paulus, nach welcher sogar dem zur Gottgleichheit erhöhten Messias, sofern er wie z. B. 1. Kor. 15, 21 (δι' ἀνθρώπου) als Mensch gedacht wird, die persönliche ewige Dauer mehr im abgeleiteten und bedingten Sinne als an und für sich zugeschrieben wird.⁴⁾ In demselben Sinne darf man Petrus' Berufung auf Ps. 16 in der Rede Apg. 2, 27 und das Christuswort Matth. 10, 28 deuten. Gott konnte die Verwesung des Messias nicht zulassen, weil eine dauernde Obmacht des Todes über seine menschliche Natur ethische, darum aber noch nicht metaphysische Unmöglichkeit war (οὐκ ἦν δυνατόν, Apg. 2, 27). Metaphysisch betrachtet, hat Gott nach Matth. 10, 28 die Macht, der Seele jedes Menschen dasselbe Schicksal der Vernichtung zu bereiten, welches menschliche Tötung dem Leibe bereiten kann. Die Lehre von der Alleinunsterblichkeit Gottes ist also nicht bloß mosaisch, sondern mit Einschränkung auch neutestamentlich; dort nämlich im Sinne der faktischen, hier im Sinne der essentiellen

⁴⁾ 1. Kor. 15, 24—28. Näheres über das oben Gesagte bei Koestlin, Jahrb. f. deutsche Theol. 1877, 271 ff. Vgl. ferner Beyschlag, Neutestam. Theolog. II, 73 und Pfeiderer, Paulinismus, II. Aufl. S. 162 f.

Ausschließlichkeit. Auch die christliche Eschatologie lehrt nicht sowohl eine natürliche Seelenunsterblichkeit als vielmehr eine Wiederbelebung durch Gottes allmächtige Gnade.⁵⁾

Bei der Wichtigkeit dieser These sei es uns gestattet, noch einen Punkt der paulinischen (und johanneischen) Lehre hervorzuheben. Wenn der Alleinunsterbliche zunächst dem Messias, seinem Sohne, und sodann durch ihn den „Brüdern“ und „Miterben“ desselben eine reale Wiederbelebung zugesichert hat, so hängt dies mit der Lehre von der Präexistenz des Sohnes (und *λόγος*) zusammen; und man könnte daraus schließen, ebenso wie der Erlöser als präexistentes Wesen einer metaphysischen Unendlichkeit teilhaft gewesen sei, so könne dieser an sich ewigkeitliche Charakter auch durch den Tod nicht unterbrochen sein, vielmehr sei derselbe durch seinen physischen Eintritt in die menschlich-zeitliche Daseinsform allen Erlösten gleichsam *physico nexu* mitgeteilt worden. Hierbei können wir von der Kontroverse absehen, ob die Präexistenz des „Himmelsmenschen“ mit Beyschlag als eine ideale, als eines urbildlichen Prinzips in Gott, oder mit Pfleiderer als eine reale, persönliche zu denken sei, oder ob mit Weifs der Gedanke an ein himmlisches Menschheitsbild dem Paulus überhaupt abzusprechen und einfach von der Präexistenz des Gottessohnes bei ihm die Rede sei; genug, mit der Offenbarung der ewigen Vaterliebe in der Fleischwerdung des vorzeitlich dazu ausersehenen Sohnes ist die Erlösung nicht nur von der Sünde, sondern auch von der Todesvernichtung allen gewährleistet; kraft seines himmlischen Ursprungs ist er selber zur himmlischen Vollendung gelangt und „der Anfänger einer vollendeten Menschheit geworden.“⁶⁾ — Indessen von Paulus wird kaum angedeutet (z. B. Röm. 6, 10 und 7, 4 vgl. mit 1. Kor. 15, 47—49), daß das vorzeitliche ewige Leben Christi, welches allerdings in der Zeitlichkeit nur um unserer Sünde willen dem Tode anheimgegeben wurde, nun, seit seiner Erhöhung, deshalb, weil es einer ewigen Fortdauer selber an sich teilhaft war und ist, auch mit logisch zwingender Not-

⁵⁾ Vgl. bes. Herm. Schultz, Die Voraussetzungen der christl. Lehre v. d. Unsterblichkeit, 1861, S. 9, 10, 248.

⁶⁾ B. Weifs, Bibl. Theol. d. N. T. § 79b.

wendigkeit die ihm Angehörigen solcher Fortdauer teilhaft machen wird; vielmehr wird solches Teilgeben von Paulus fast ausschließlich als prekäre Gnade, nicht als gesetzmäßiges Unvergänglichsein beurteilt. Im vierten Evangelium scheint zwar die letztere Urteilsweise vorzuwalten (z. B. 11, 26), aber 5, 26 f. zeigt, daß Macht über Leben und Tod, über Auferstehung und Gericht unter allen Menschen einzig dem „Sohne“ zukommt. Und überhaupt ist sowohl nach Paulus (z. B. Röm. 5 u. 6) wie nach dem johanneischen Gedankenkreise die nächste und bei weitem wichtigere Wirkung jener Offenbarung nicht die existenzielle Fortdauer oder transcendente Wiederbelebung, sondern die qualitative, immanente Erneuerung: Versöhnung mit Gott, Erlösung von der Sünde, neuer Lebenswandel; das ewige Leben besteht (nach Johannes) in der echten Gotteserkenntnis (17, 3), und wie Christus auferweckt ist von den Toten, so sollen auch wir (nach Paulus) in einem neuen, sittlichen Leben wandeln (Röm. 6, 4). Die echt paulinische und wesentlich soteriologische Parallele: „durch einen der Tod, durch einen das Leben“ (Röm. 5, 12—21) war 1. Kor. 15, 22 wohl nur zum Behuf der Abwehr gefahrdrohender Skepsis auf die transcendente Erwartung angewendet worden.

Die Annahme, daß der Christenglaube wesentlich auf der Auferstehungshoffnung beruhe und gerade darin einen scharfen Unterschied von jenen anderen Religionen darstelle, bedarf nach der vorstehenden Erwägung immerhin einer Einschränkung. Richtiger ist jedenfalls, daß der Glaube an Gottes gnädige Vaterliebe und neuschöpferische Allmacht samt der durch solchen Glauben vermittelten Heilsgewissheit grundlegende Bedeutung hat für die christliche Hoffnung auf ein ewiges Leben. Dahin zielt auch jenes Wort Jesu: „Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen.“⁷⁾

Gleichwohl ist unbestreitbar, daß jene Hoffnung, sei es in der speciellen Form der Parusieerwartung, sei es als Annahme eines jenseitigen Wiederbelebterwerdens überhaupt

⁷⁾ Was Wünsche (a. a. O., S. 365) als analoge rabbinische Kombination des Auferstehungsglaubens mit Exod. 3, 6; 4, 5 anführt, ist doch mit Matth. 22, 32 kaum zu vergleichen.

im Gegensatz zu denen, die „keine Hoffnung haben“ (1. Thess. 4, 13 ff.), thatsächlich so sehr Gegenstand der urchristlichen Überzeugung und demgemäfs des späteren christlichen Dogmas gewesen ist, dafs die Negation derselben als gefährliche, verderbliche, zur Absonderung nötigende Häresie galt (vgl. 2. Tim. 2, 17. 18 mit Apg. 23, 6 und Phil. 3, 8—11 mit v. 17—21), — während solche dogmatische Überzeugung dem buddhistischen und konfucianischen Denken ebenso fremd ist wie dem Mosaismus noch zu Esras Zeit.

Nicht minder, obwohl in ganz anderer Weise, wird in den meisten Naturreligionen, und gerade in denjenigen, welche auf sittlich niederer Stufe stehen, auf das Fortleben nach dem Tode gröfser Wert gelegt. Diese Annahme beruht auf so vielen Beobachtungen, dafs wir sie als Voraussetzung unserer vergleichenden Untersuchung zu Grunde legen können. Allerdings bedarf das zahlreiche Material, welches die religionsgeschichtlichen Monographien über das Leben der Naturvölker darbieten, sehr der kritischen Sichtung, und es ist ein Übelstand, dafs fast sämtliche zusammenfassende Werke die mannigfaltigen Mitteilungen der Missionare und Reisenden aus alter und neuer Zeit ohne hinreichende kritische Vorsicht nebeneinanderstellen. Dennoch ist bereits viel geschehen, um auf dem Wege vergleichender Beobachtung ein gemeingültiges Urteil über die Anschauungen der Naturvölker zu gewinnen, und die Mannigfaltigkeit der mitgeteilten Beobachtungen kann oft gerade als Quelle der Berichtigung für irrtümliche Schlufsfolgerungen dienen.⁸⁾ Wenigstens soweit es sich um Feststellung des Thatsächlichen handelt, darf man das übereinstimmende Gesamturteil Bastians, Tylors, Roskoffs, Waitz-Gerlands, auch Lubbocks⁹⁾ u. a. als gesichertes Ergebnis ansehen, dafs nämlich, wenn man den Begriff Unsterblichkeit in einem möglichst weiten Sinne fafst, beinahe alle Naturvölker eine solche glauben, und dafs die Mehrzahl derselben auch in ihrem alltäglichen Verhalten durch die Annahme von der Existenz abgeschiedener Seelen beeinflusst wird. Einzelne Ausnahmen beruhen

⁸⁾ Vgl. unsere vorhergehende Abhandlung.

⁹⁾ Vgl. Entstehung der Civilis. 1875, S. 178 f., 337 ff.

möglicherweise auf Mißverständnissen und ungeschickter Fragestellung. So wenn, nach Baker, der Häuptling Commoro im Latukalande östlich vom Weißen Nil auf vergebliche Kreuzfragen endlich erwiderte: „Kann ein toter Mensch aus seinem Grabe kommen, wenn man ihn nicht herausscharrt?“¹⁰⁾ Oder wenn, nach Lubbock, die Bewohner der australischen Aru-Inseln, deren Glaubensbekenntnis lautete: „Mati mati sudah“ d. i. „wenn du tot bist, so ist's mit dir zu Ende“, dem Europäer, der nach ihrer Gottes- und Unsterblichkeitsansicht fragte, nach geheimer Beratung mit den Genossen mitteilen mußten: „Wir wissen nicht, wen wir um Beistand anrufen können“, und: „Es ist noch nie ein Arafuru nach seinem Tode zu uns zurückgekehrt.“¹¹⁾ Auch Peschel spricht einzelnen Negerstämmen den Jenseitsglauben ab, gesteht aber zu, daß gerade in Mittel- und Südafrika der Unsterblichkeitsgedanke die Gemüter sehr lebhaft bewegt,¹²⁾ und was Wilson in seinem Werk über „das westliche Afrika“ auf Grund seines zwanzigjährigen Aufenthalts unter den Negervölkern behauptet hat, daß nämlich die Eingeborenen so gut an ihrer gegenwärtigen wie an ihrer zukünftigen Existenz zweifeln würden, das wird durch die Berichte neuerer Reisenden und Missionare reichlich bestätigt.¹³⁾ Die Vorstellungen von dem Umherwandeln der abgeschiedenen Seele, ihrer fortgesetzten Teilnahme an den Mahlzeiten der überlebenden Angehörigen, ja selbst vom Paradiese und von der Insel der Seligen im fernen Westen, diese und ähnliche Vorstellungen sind trotz der mannigfachsten Modifikationen doch fast allgemein. Roskoff bestätigt das bei mehreren der von anderer Seite für ganz religionslos erklärten Stämme, so bei den Melanesiern, bei den Samoa-Insulanern, Beispielen, aus denen hervorgeht, daß der Glaube an das Fortleben der abgeschiedenen Seelen sogar oft in solchen Fällen sich bemerkbar macht, in denen die Gottesvorstellung und der Gottesdienst so gut wie gar nicht zur Entwicklung ge-

¹⁰⁾ Sam. Baker, „Der Albert-Nyanza“, I, 216.

¹¹⁾ A. a. O. S. 175.

¹²⁾ „Völkerkunde“, 5 S. 259.

¹³⁾ Vgl. die Litteratur bei Gloatz, a. a. O., I, 20—22 und bei Peschel, a. a. O., S. 257—260.

diehen ist.¹⁴⁾ In neuester Zeit ist diese letztere Beobachtung wiederum mehrfach bestätigt worden, z. B. durch die Xingu-Expedition nach dem inneren Brasilien unter Dr. v. Steinen i. J. 1888 und durch die Erforschung der oberen Kongoländer durch den Schweden Theod. Westmark, der sogar bei den kannibalischen Mangalanegern (i. J. 1884) ausgeprägte Vorstellungen vom Fortleben nach dem Tode gefunden hat.

Insofern hat sich doch fortschreitend bewahrheitet, was in etwas kühner Alternative einst Lessing behauptete: „Ohne den Glauben an ein künftiges Leben, eine künftige Belohnung und Strafe, kann keine Religion bestehen. Die Heiden haben entweder diesen Glauben gehabt, oder sie haben keine Religion gehabt.“¹⁵⁾ Auch Max Müller erklärt: „Ohne den Glauben an persönliche Unsterblichkeit ist Religion sicherlich wie ein Strebebogen, der nur auf einem Pfeiler ruht, wie eine Brücke, welche in einen Abgrund ausläuft.“¹⁶⁾ Und Müller empfiehlt angesichts der That- sache, daß schon in den Veden die persönliche Unsterblichkeit gelehrt wird, sorgfältige und liebevolle Auslegung derjenigen religiösen Urkunden, welche, wie das Alte Testament, nur „im Hintergrunde“ jenen Glauben durchblicken lassen.

Von um so größerem Interesse ist es nun für die vergleichende Religionsforschung, sowohl den Thatbestand festzustellen, inwieweit einzelne der höherstehenden Geschichtsreligionen eine neutrale oder gar negierende Haltung einnehmen, als auch den Ursachen und Beweggründen nachzugehen, aus denen jene Haltung sich erklärt.

Zunächst wenden wir uns zur Jenseitslehre der Religion Israels. Diese in sich geschlossene, dogmatisch umgrenzte Religion, welche dem christlichen Glauben materiell am nächsten steht und ihn historisch direkt vorbereitet hat, nimmt im großen und ganzen eine Stellung zur Unsterblichkeitsfrage ein, welche wo nicht ablehnend doch gleichgültig und höchstens ahnend sich verhält. Das gilt nicht bloß von der Gesetzeslehre, — von den Zweifelsäufserungen

¹⁴⁾ Roskoff, Das Religionswesen der rohesten Naturvölker, 1880. S. 95—105.

¹⁵⁾ XI. B. (Lachm.) S. 63.

¹⁶⁾ Essays I, 46.

des „Prediger Salomo“ ganz zu schweigen,¹⁷⁾ — sondern ebenso von der Psalmenpoesie und von der Blütezeit der Prophetie. „Im Tode gedenkt man deiner [Gottes] nicht; wer möchte in der Unterwelt dich preisen?“ „Wirst du an Toten Wunder üben? Werden Schatten erstehen, dich zu preisen? Wird man in der Gruft deine Huld, im Nichtsein deine Treue verkünden? Wird man in der Finsternis deine Wunder kennen und deine Gerechtigkeit im Lande des Vergessens?“¹⁸⁾ „Für den Baum ist Hoffnung; wird er abgehauen, so treibt er wieder und seine Schößlinge bleiben nicht aus. Aber stirbt der Mann, so liegt er da; verscheidet der Mensch, wo ist er dann? Es verrinnt das Wasser aus dem See und der Strom versiegt und trocknet aus: so legt sich der Mensch und erhebt sich nicht wieder; bis der Himmel vergeht, erwachen sie nicht und regen sich nimmer aus ihrem Schlaf.“¹⁹⁾ Weder in die Verheißungen, deren die Patriarchen sich getrösten durften, noch in die Motivierung der mosaischen Gesetzesvorschriften fließen unmißverständliche Andeutungen einer individuellen Fortdauer ein. Ganz vereinzelt und schwerlich ursprünglich-israelitisch, sondern „dem Vorstellungskreis der Völker“ entnommen, ist die Idee des „Lebensbaumes“, obwohl dieselbe im A. T. ethisiert wird durch den Gedanken des Verlustes ursprünglicher Unsterblichkeitsanwartschaft infolge der Sünde;²⁰⁾ vielleicht ist auch Ps. 90, 7 („das macht dein Zorn, daß wir so vergehen“) ein Reflex dieses Gedankens. Alle sonstigen Anklänge an einen trotz des Sündenbewußtseins wirksamen positiven Unsterblichkeitsglauben gehen, wenigstens bis zum Ende des Exils, über den Charakter dichterischer oder rednerischer Ausdrucksweise kaum hinaus.²¹⁾ Der Baum des Lebens ist in den Proverbien nur noch Metapher, z. B.

¹⁷⁾ Coh. 3, 19—21; 9, 4—10. [Vgl. aber P. Kleinert, Komm. 1864, 31ff.]

¹⁸⁾ Ps. 6, 6; 88, 11—13; vgl. 49, 15—20; 30, 10; 115, 17; Jes. 38, 11, 18.

¹⁹⁾ Hiob 14, 7—12, vgl. v. 14—19; 10, 21f.

²⁰⁾ Gen. 2, 17; 3, 22; 6, 3. Vgl. Dillmann, z. Gen. 2 u. 3. Weish. Salom. 1, 13; 2, 24.

²¹⁾ Besonders Jes. 25 und 26 und die visionäre Allegorie Ezech. 37. Vgl. hierüber unsere erste Abhandlung im nächsten Heft.

für Erfüllung der Wünsche.²²⁾ Die „Errettung aus dem Scheol“ oder „vor dem Tode“ ist Bewahrung vor Todesgefahr;²³⁾ das „ewige Leben“ ist „Länge der (irdischen) Tage.“²⁴⁾ Freilich den Frommen errettet Gott vom Rachen der Unterwelt in das Land der Lebendigen; die Wege des Lebens stehen ihm offen und ins Lebensbuch ist er gezeichnet.²⁵⁾ Aber die religiöse Accentuierung solcher Wendungen liegt lediglich in der Beziehung des Frommen zu Gott, in dessen Gemeinschaft er Leben und Genüge hat und angesichts dessen nicht Himmel und Erde, nicht Tod und nicht Unsterblichkeit ihn bekümmern:²⁶⁾ denn eben Gott selbst ist das Leben des Frommen.²⁷⁾ Und wie die frommen Patriarchen „alt und lebenssatt“ ins Grab gesunken sind, so will auch Elia nicht ausgenommen sein von dem Schicksal des allgemeinen Todes der Individuen.²⁸⁾

Wenn trotzdem gerade dem Elia wie dem Henoch schon in den kanonischen Büchern des A. T. eine Todesart nachgerühmt wird, welche — zumal seitens der späteren Auslegung — als Übergang zu einer bevorzugten Existenz im Jenseits aufgefaßt wurde, so stehen diese Ausnahmen schwerlich in folgerichtigem Zusammenhange mit den allgemeinen Grundlagen des anerkannten Dogmas jener früheren Zeit. Die Entrückung einzelner Günstlinge der Götter ist auch z. B. eine althellenische Idee, welche den ursprünglichen, mehr negativen, Hadesvorstellungen zeitlich näher steht als dem späteren ethisch gefärbten Jenseitsglauben und möglicherweise nur einen sprachlichen Ursprung hat.²⁹⁾

²²⁾ Prov. 13, 12; vgl. 3, 18; 11, 30, 15, 4. Die Erinnerung an den wunschgewährenden Kalpavrikschabaum der Inder liegt nahe. S. Dillmann, Genesiskomm. 4 S. 47.

²³⁾ Ps. 33, 19; 103, 4; vgl. 73, 23 ff. Prov. 10, 2; 17, 28.

²⁴⁾ Ps. 21, 7; 22, 17; 30, 4; 37, 38; 41, 13. Auch Nehem. 2, 3; Bar. 1, 11; Ps. 72, 7; 91, 16; 21, 5.

²⁵⁾ Ps. 16, 10; 27, 13; 36, 9 f.; 69, 29; Jon. 2, 3. 7; vgl. Exod. 32, 32 f. und Dan. 12, 1.

²⁶⁾ Ps. 73, 23—25.

²⁷⁾ Deut. 30, 20.

²⁸⁾ 1. Reg. 18, 4; vgl. Gen. 25, 8.

²⁹⁾ Vgl. E. Rohde, Psyche, 1890, S. 61 ff., 72 f. Proteus kündigt dem Menelaus seiner Vorzüge wegen — richtiger: seiner

Mit ähnlichen Ausdrücken wie die Henochentrückung wird im Sintflutbericht Hasisadra's (Xisutros) Entrückung erzählt. Diese Auffassung ist also nicht nur nicht ein Charakteristikum des israelitischen Glaubens; sie verwächst mit mythologisch-linguistischem Schlinggewächs und erscheint als „animistischer“ Schmarotzer auf dem Boden der mosaischen Gesetzesreligion, in noch höherem Grade, als die Entraffung durch die Harpyien („die Entraffenden“) und das Wunschland Elysion als fremdartige Bestandteile neben den vorwiegenden Hadesideen der alten Griechen auftreten. Auf ein ausnahmsweises Schicksal einer bevorzugten Seele könnte man auch die Samuelerscheinung zu Endor deuten, falls hier nicht die Vorstellung von einer besonderen schöpferischen Allmachts-

Helena wegen! — solche ausnahmsweise Entrückung an (Odyss. IV, 560 ff). Den immer noch säumenden Odysseus meinen die Seinen nicht gestorben, sondern von den Harpyien entrafft (I, 235 ff., XIV, 371). Penelope wünscht sich selbst solche Entrückung (XX, 61 ff). R. vergleicht damit die zeitweiligen Entrückungen der trojanischen Helden durch göttliche Wunderwirkung (i. d. Ilias), — sowie die „Windsbraut“ oder „Teufelsbraut“ im deutschen Volksglauben, welche wiederum mit dem „wilden Heer“ in Verbindung zu setzen sei. Ausführlicheres hierüber s. b. F. W. Schwartz, Prähistorisch-anthropol. Studien, S. 131 und bes. S. 17 ff. Der Wirbelwind oder Küsel, die *θύελλα ἀρπάζουσα* ist nach Schwartz ein mythologisches Urelement des indogermanischen Volksglaubens und spielt auch in den Prometheusmythos hinein (s. unsere nächste Abhandlung). Seine mythologische Bedeutung greift aber über den indogermanischen Anschauungskreis hinaus; unleugbar deuten auch die Entrückungen des Habakuk und des Diakonen Philippus (Vom Drachen zu Babel v. 35 vgl. mit Ps. 104, 4; Ezech. 8, 3; 37, 1 u. 9; Apgsch. 8, 38) auf mythologisch-linguistischen Ursprung. Rohde erwähnt wenigstens die Henochentrückung, deutet aber an, daß er — sei es aus Inkompetenz, sei es aus weniger billigen Gründen — das biblische Gebiet als ein *noli me tangere* behandeln will („sei's um Henoch“). Er hätte aber wenigstens an die Entrückung der Oreithyia durch Boreas erinnern sollen, welche der platonische Sokrates im Phädrus sprachlich deutet; und sprachliche Gründe werden es wohl auch sein, welche bewirkt haben, daß wie Ganymed troischer Abkunft war, so jene entrückten Helden sämtlich Trojaner waren; einen Fingerzeig dafür mag der Umstand bieten, daß die im Osten auftauchende Eos den schönen Kleitos, aus des schönen Melampus Geschlecht, entrückt hat, damit er unter den Göttern wohne (Od. XV, 249 f).

wirkung Gottes vorliegt, im Vergleich zu welcher das persönliche Sprechen und Auftreten des Samuel selber nur einen visionären Charakter trägt, wie es denn auch von lebhafter Traumerscheinung kaum zu unterscheiden ist. Bei der Vereinzelung solcher Fälle und dem Mangel an unmißverständlichen Merkmalen ihrer Auslegung müssen wir doppelt bestrebt sein, zwischen der wahrscheinlich späteren Deutung, die sich z. B. auch des über den geheimnisvollen Tod des Mose überlieferten Berichtes bemächtigt hat, um das besondere Endsicksal dieses Gottesmannes zu motivieren und weiter auszuschmücken, — und der vermutlich ursprünglichen Meinung zu unterscheiden. Erzählungen wie jene vom Entrücktwerden des Elia auf feurigem Wagen, Aussprüche wie der vom Aufgezeichnetsein im Buche des Lebens (z. B. Ex. 32, 32) verraten in ihrer durchsichtig metaphorischen Natur eine Wirkungskraft der Sprache, welche auch in manchen weniger durchsichtigen Fällen die Ursache für die Entwicklung bestimmterer Jenseitsideale geworden sein mag. Es ist nicht undenkbar, daß aus den einfachen rhetorischen Metaphern in Hos. 6, 2; 13, 14 die schon der allegorischen Poesieform sich nähernde tropische Bildrede in Jes. 25, 8 u. 26, 19 und etwa gleichzeitig die Zug um Zug allegorische Vision³⁰⁾ Ezech. 37, 1—10

³⁰⁾ Mit Jülichers „Gleichnisreden Jesu,“ 1888, kann ich mich im wesentlichen einverstanden erklären, vermisste aber übersichtliche Zusammenstellung seiner rhetorologischen Klassifikation. Er ignoriert z. B. den Fundamentalunterschied zwischen Figur und Tropos und nennt den letzteren immer Redefigur. Die reichhaltigste Fundgrube für sein Thema: Gerber, Die Sprache als Kunst, 2 Bnde., 2. Aufl. 1885, wird nirgends erwähnt und ist dem Vf. wohl nicht bekannt gewesen. Wenn wir nun Ezech. 37 eine Allegorie nennen, so ist damit nicht notwendig anerkannt, was Jülicher als Charakteristikum der Allegorie geltend macht, daß die einzelnen Züge des Bildes Produkte reflektierenden Suchens nach zweckmäßiger Einkleidung der Idee seien. Auch die Allegorie kann, als ausgeführte Metapher, ebenso wie diese lediglich spontanem Drange sich verständlich zu machen entspringen; nicht immer ist ihr Bild „zurechtgeschnitten,“ „zurechtgemeißelt,“ nicht immer will sie dichterisch ergötzen. Die beste Allegorie ist diejenige, welche wie Ezech. 37 aus impulsiver Schöpferkraft der Phantasie hervorgegangen einen metaphorischen Gedanken in einer Mannigfaltigkeit von in zeitlicher Succession ver-

als konkretes Auferstehungsbild sich entwickelt hat und daß dann erst viel später aus diesem sprachlich fixierten Bilde der Auferstehung des Volksganzen aus verschiedenen Gründen, aber vermitteltst der Produktivität des sprachlichen Ausdrucks der bestimmte Gedanke einer eschatologischen Auferweckung des Individuums ins Leben gerufen worden ist. So deutet ja alle Bildrede ahnungsvoll hin auf spätere Enthüllung einstweilen verborgener Wahrheit, auf „Offenbarung“ des von geheimnisvollem „Rätselwort“ umsponnenen vorläufigen „Spiegelbildes“ dereinstiger klarerer Anschauung.³¹⁾ Das Samenkorn der Idee ist die Sprache, die zuerst den Gedanken birgt und verbirgt, um später den bis dahin latenten zu offenbaren; aber die Kraft der Entwicklung, der Beweggrund der Offenbarung ist nicht die Sprache, sondern jene vielseitigen Motive, wie wir an früherer Stelle sie dargelegt haben. Dies vorausgesetzt, wird ein ähnliches Verhältnis wie zwischen Ezech. 37 und Dan. 12 auch anzunehmen sein zwischen dem gemäß Hos. 6, 2 auszulegenden gut bezeugten Wort Jesu Marc. 9, 31 und der Auffassung der Jünger, welche Luk. 24, 21, und der Berichtstatter, welche Matth. 12, 40 zum Ausdruck kommt, sowie endlich zwischen Ps. 16, 10 und derjenigen Deutung des Psalms, welche Apgsch. 2, 25 ff. ihre Anwendung findet.

Sehen wir aber ab von solchen Gedankenkeimen, wie sie allerdings im A. T. zahlreich wahrnehmbar sind, so weist der sprachliche Ausdruck seinem unmittelbaren Wortsinn nach selten auf derartige Rudimente animistischer Volksvorstellungen hin, wie sie Schwally allzu zahlreich nachzuweisen beflissen ist.³²⁾ Auch so ausführliche Schilderungen des Zustandes im Scheol wie Jes. 14, 9 ff., wonach drüben im Schattenlande die Unterschiede nicht ganz schwinden, indem die Leute von Rang dort erkennbar

laufenden Zügen auseinanderlegt, ohne darum an sich in größerem Maße als die Parabel dem kundigen Hörer eine Deutung schuldig zu bleiben, wie sie der Unkundige auch bei der besten Gleichnisparabel bedarf (vgl. Joh. 15, 1 ff. und 16, 29 mit Matth. 13, 36).

³¹⁾ Vgl. 1. Kor. 13, 12.

³²⁾ Schwally, Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel und des Judentums, 1882.

sind und die Könige auf Thronen sitzen, erklären sich aus rhetorischer Ausspinnung des einfachen metaphorischen Ausdrucks, allerdings unter Mitwirkung jener traumhaften Phantasie, welche das Nichtmehrsein als schattenhafte Doublette des Gewesenseins vorzustellen nicht umhin kann. Falls es richtig sein sollte, daß der Name יְדֻעִים, welcher anfangs wohl nur Titulatur der Wahrsager war, später nicht bloß auf den Beschwörungsgeist, sondern, was schwerlich erweisbar ist, auf den Geist des zu beschwörenden Abgeschiedenen angewendet wurde, so dürfte man daraus nicht schließen, daß diese allgemein als „Wissende“ vorgestellt wurden, sondern es liegt nur die umgekehrte sprachliche Metonymie vor wie in der Anwendung des Wortes אֹב, welches zuerst den „Totengeist“, hernach auch den Beschwörer desselben bedeutete. Wenn nun aber das Gesetz die Beschwörung verwirft, so kann daraus für einen dauernden Glauben an die mögliche Wirksamkeit derselben ebenso wenig gefolgert werden, wie aus dem gelegentlichen Erwähnen der verwerflichen „Nebengötter“ auf eine dauernde Annahme der selbständigen Existenz solcher Götter der Heiden zu inducieren ist. Die Vorstellungen von dem Hinübergehen in das Totenreich als das Land der Staubbewohner oder in das „Unterste der Erde“, den Scheol, sind meist kaum durch geringe sprachliche Modifikationen von dem „Hinabfahren in die Grube“ und dem „Versammeltwerden zu seinem Volk“ zu unterscheiden, Wendungen, in denen unverkennbar ein metaphorischer Ausdruck für das Begrabenwerden zu sehen ist (Gen. 37, 35; 35, 29), während Schwally behauptet, Scheol und Grab schließen einander aus, denn auch die Nichtbegrabenen kommen in den Scheol.³³⁾ Der Tote geht ein in das Land der Finsternis und des Vergessens, da niemand das Licht schaut und wo die kraftlosen Schemen der Verstorbenen, die רַפָּאִים, zur Wohnung der Väter heimgekehrt eine schattenhafte Scheinexistenz führen. Jedenfalls ist das Dogma des älteren Mosaismus

³³⁾ A. a. O. S. 61f. Woraus m. E. eher hervorgeht, Scheol und Grab schließen einander ein; richtiger: der Scheol umschließt die Begrabenen, und wiederum der Begriff des Grabes schließt in sich den des Scheol; denn der an Umfang ärmere Begriff ist reicher an Inhalt.

von absichtlicher Nötigung zu irgend welcher positiven Unsterblichkeitsidee durchaus frei.

Erst im Danielbuche finden sich bestimmte Anzeichen, daß die Wiederbelebungsvorstellung angefangen hatte ein Gemeingut des israelitischen Denkens zu werden. Es scheint, als ob etwa seit dem babylonisch-persischen Exil ein dogmatisch bestimmbarer Unsterblichkeitsgedanke Wurzel geschlagen hat und allmählich zu bestimmten Anschauungsbildern von Himmel und Hölle, Auferstehung und Gericht sich zu klären und zu fixieren begann. Ob auf diese Wandlung parsische Einflüsse gewirkt haben, ist eine ungelöste Streitfrage. Historische Nachweise, daß eine direkte Anleihe bei dieser Religion gemacht sei, sind bisher nicht erbracht worden; ebensowenig Beweise für die umgekehrte Einwirkung. Nachdem schon J. G. Müller gegen Hävernicks nachgewiesen hatte,³⁴⁾ daß auch diejenigen Bestandteile des Bundeheesch (aus der Sassanidenzeit), welche vom jüngsten Tage, von Auferstehung und Weltgericht handeln, auf die ältesten Lehren des Avesta (aus der Zeit der Achämeniden) zurückführen, hat dasselbe Hübschmann wiederholt und ausführlicher begründet.³⁵⁾ So heißt es Avest. XIX, 89 u. 92 f: „Wenn alle Toten auferstehn, unsterblich alles Leben wird, wenn sich nach Wunsch die Welt erneut u. s. w.“ Wenn nun die Totenauferstehung am jüngsten Tage, oder auch nur, wie schon Hävernicks zugab, die Seelenunvergänglichkeit mit sofortiger Leibeserneuerung und einem Gerichtetwerden unmittelbar nach dem Tode, als uralte parsische Lehre nachgewiesen würde, so wäre eine Zurückführung der jüdischen Jenseitshoffnung auf diesen Ursprung nicht unmöglich. Aber ein Beweis dafür ist bisher nicht geführt. Kohut sucht nachzuweisen,³⁶⁾ daß das Judentum vom Parsismus nur unter-

³⁴⁾ Theol. Stud. u. Krit. 1835 („Auferstehung des Leibes altpersisch?“)

³⁵⁾ Jahrb. f. protest. Theol. 1879 (Die parsische Lehre vom Jenseits und jüngsten Gericht).

³⁶⁾ Über die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus, 1866. „Was hat die talmudische Eschatologie aus dem Parsismus aufgenommen?“ Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Gesellsch. 1867, S. 552 ff.

geordnete Züge entlehnt habe, wohl aber habe der letztere aus den Lehren des Talmud und Midrasch erheblichere Züge aufgenommen. Hübschmann leugnet, ohne auf Kohut Rücksicht zu nehmen, die letztgenannte Einwirkung; auch die Verwandtschaft mit dem Christentum sei demgemäfs zufällig; *si duo faciunt idem, non est idem*. In dem ersteren Punkte hingegen äußert er sich ähnlich wie Kohut, rechnet aber zu den „untergeordneten Zügen“ nicht blofs solche Äußerlichkeiten (derentwegen übrigens schon Maimonides gegen einzelne Talmudisten polemisiert hat) wie die für die Frommen bestimmten „fetten Mahlzeiten“, sondern auch Eigentümlichkeiten der Engellehre, — so die Gestalten der dienenden und anpreisenden Engel, welche im Jenseits die Frommen und die Bösen empfangen.³⁷⁾ Schwally, der über die Bedeutung der Frage mit auffallender Sorglosigkeit hinweggeht, erklärt die Abhängigkeit des Judentums vom Parsismus für unwahrscheinlich, ohne Gründe anzugeben,³⁸⁾ findet vielmehr den ursemitischen Animismus ausreichend zur Erklärung der späteren jüdischen Lehre. W. Brandt hingegen, der Monograph der Nasoräer oder Mandäer, meint wiederum, in Übereinstimmung mit Hübschmann, daß gewisse Lehren des Talmud und Midrasch, namentlich von dem Empfange der Gerechten im Paradiese, „ohne allen Zweifel dem Parsismus entstammen“;³⁹⁾ und falls es (gegen Wellhausen und Halévy) wahr ist, daß, wie Brandt behauptet, die mandäische Religion aus dem Juden-

³⁷⁾ Jahrb. f. prot. Theol. 1879, 240—243. Vgl. auch Wolfg. Menzel, Vorchristl. Unsterblichkeitslehre I, 238 ff: „Ein Blick auf die jüdische u. parsische Unsterblichkeitslehre.“

³⁸⁾ A. a. O. S. 149—151 [150 *forstl. st. protest.!*]

³⁹⁾ Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach mandäischen und parsischen Vorstellungen, J. f. prot. Theol. 1892, 596 ff. („Jüdische Parallelen“). Vgl. Brandt, Mandäische Religion, 1889. — [Jalqut Genesis §. 20: Engel gehen dem Gerechten entgegen, entledigen ihn der Totenkleider, ziehen ihm „Kleider von Wolken der göttlichen Herrlichkeit“ an, führen ihn durch drei Paradiese, wo er in Eden duftende Bäume und den Lebensbaum erblickt. — Im Talmud: „Wenn der Fromme das Zeitliche segnet, gehen ihm drei Scharen dienstthuender Engel entgegen;“ dem Frevler, dessen Seele „gebunden“ geht, drei Scharen verwundender Engel mit verdammenden Sprüchen.

tum nichts entlehnt habe, so gewinnt der mögliche Schluß Wahrscheinlichkeit, daß diejenigen den Mandäern mit dem Judentum gemeinsamen Züge, welche sich weder aus der semitischen Stammverwandtschaft noch aus den gnostisch-christlichen Einflüssen genügend erklären, z. B. die Kombination des [parsischen] „Allsamen-Lebensbaums“ mit dem fruchtgebenden Baum, dem „Weinstock des Lebens“ (welcher Name auch für den Erzengel, den „ersten Gesandten“ — mit Erinnerung an Joh. 15 — gewählt wird), ferner der Todesengel, der zweite Tod der Gottlosen als Aufhören des Lebens am jüngsten Tage (vgl. Targ. zu Ps. 49, 11; Jerusch. Deuteron. 33, 6, wo allerdings an Verdammnis zu ewiger Höllenqual gedacht wird), die Erwähnung der „tausendmaltausend, die dastehen, und der zehntausendmal-zehntausend, die dasitzen,“ — daß diese und ähnliche Züge auf eine dem Judentum und den Mandäern gemeinsame neutrale Quelle, den Parsismus, zurückzuführen sein mögen.⁴⁰⁾ Aber bewiesen ist damit nichts; möglich bleibt, daß manches in diesen Berührungen, was parsisch erscheint, doch jüdischen Ursprungs war und nur durch Vermittelung der christlichen oder parsischen Litteratur bei den Mandäern heimisch geworden ist. Und insoweit wenigstens werden wir Schwally zustimmen können, als der nachexilische jüdische Auferstehungsglaube eine homogene Blüte des schon in der Prophetie hervortretenden Ideenkreises genannt werden darf, aber nicht sowohl in dem Sinne, als ob der spätere Glaube mit logisch-dogmatischer Folgerichtigkeit aus den älteren volkstümlichen Vorstellungen habe hervorgewachsen müssen, sondern in dem Sinne, daß die Form der prophetischen Ausdrucksweise, die begeisterte Rhetorik, unter gegebenen Umständen mit psychologisch-dialektischer Wahrscheinlichkeit jenem Glaubensideal zum Durchbruch verhelfen konnte. Eine Einwirkung des Parsismus in Einzelheiten mag stattgefunden haben; zur Erklärung des späteren jüdisch-pharisäischen und mittelbar des christlichen Jenseitsideals erforderlich ist diese Annahme nicht. Freilich verdiente die unleugbare Verwandtschaft des Lebensbaumes Gen. 2 u. 3 mit dem Haoma-

⁴⁰⁾ Vgl. J. f. prot. Th., 1892, S. 423 ff., 578, 580, 592.

baum auch mit Bezug auf die beiderseitige Eschatologie eingehender berücksichtigt zu werden.⁴¹⁾

Vielleicht hängt die Wandlung in den eschatologischen Erwartungen zusammen mit der veränderten Vorstellung vom „Reiche Gottes,“ von der Theokratie. Nach dem alten Vertragsverhältnis zwischen Gott und seinem Volke war Gott der König Israels und sein Wille war es auch, durch zeitweise Mißerfolge das Volk zu läutern und zu seinen Bundesverpflichtungen zurückzuführen. Der Sieg des Feindes bewies nichts gegen die Ausschließlichkeit des erwählten Volkes. Der Gedanke einer völligen Auflösung des Reiches schien unfassbar. Seit dem Exil aber drang die Selbsterkenntnis durch: das Volk ist schuld an seinem Unglück; seine heidnischen Beherrscher sind nicht bloß zeitweilige Werkzeuge in Gottes Hand, sie sind Vollstrecker seines Willens; auch Nebukadnezar hat schon nach Jeremja in Gottes Auftrag gehandelt, und Cyrus wird sein Hirte und sein Gesalbter von Deuterojesaja genannt. Gott ist also der König aller Völker, der König aller Könige; die Theokratie gewinnt einen universalistischen Zug. Damit erweitert sich wie räumlich so zeitlich das Herrschaftsgebiet des Bundesgottes, der nunmehr nicht bloß König der ganzen Welt ist, sondern „König des Himmels“ genannt wird (Dan. 4, 24). Das Reich Gottes ist nicht bloß „Reich Israels,“ es ist ein Königtum des Himmels: ein Ausdruck, der zwar zunächst noch nicht „ein dem Himmel angehörendes,“ also nicht-irdisches Reich bedeutete, sondern ein allumfassendes Reich, in welchem Gott die Herrschaft führt. Unterstützt wurde aber diese Auffassung durch die sprachliche Metonymie in der Benennung Gottes, dessen Name in der rabbinischen Schrifterklärung nicht selten durch „Himmel“ ersetzt wird. Und mit solcher Sprach- und Denkgewohnheit konnte sich nun allmählich auch eine Neigung entwickeln, das Reich Gottes, die Malkuth, als „himmlisches Reich“ über die Schranken der irdischen Zeitlichkeit hinausliegend zu denken, sodaß neben Ausdrücken wie „die

⁴¹⁾ Vgl. Dillmann, Genesiskom.⁴ S. 47 ff. Über den Lebensbaum (*Ajar Gufnâ*) der Mandäer: Brandt, J. f. prot. Th. 1892, 406.

Tage des Messias“ oder „das Reich des Messias“ sich derartige synonyme Wendungen finden wie „die zukünftige Welt.“⁴²⁾

Immerhin bleibt es auffallend, daß trotz des unleugbaren geschichtlichen Zusammenhanges der späteren jüdischen Eschatologie mit dem älteren Mosaismus diesem letzteren ein dogmatisch fixierter Glaube an ein persönliches Fortleben nach dem Tode fast gänzlich abgeht. Die divergierendsten Theorieen sind aufgestellt worden, um diese Thatsache zu erklären, wenn man es nicht vorzog, sie durch künstliche Exegese aus dem Wege zu räumen.⁴³⁾ Einige sagen — nach Süskind, welcher die theologischen Ansichten seiner Zeitgenossen registriert⁴⁴⁾ —: „in jenem Zeitalter sei die menschliche Vernunft für den Begriff der Fortdauer noch nicht reif gewesen;“ andere: „die Mitteilung dieser Lehre hätte bei einem so rohen Volke Anlaß zu Aberglauben geben können.“⁴⁵⁾ Andere sehen richtiger, daß dieser Glaube erst durch die Entwicklung der Messiaslehre bedingt war.⁴⁶⁾ Berühmt — und noch von Süskind als allgemein bekannt bloß angedeutet — war namentlich Warburtons Meinung.⁴⁷⁾ Dieser des Deismus verdächtige

⁴²⁾ Vgl. zu vorstehendem Exkurs: Schürer, Jahrb. f. prot. Theol. 1876. Wittichen, Idee des Reiches Gottes, 1872. (Schon de Wette hatte, wie Wittichen und Schürer, die Metonymie des Ausdrucks „Himmel“ für Gott erkannt). Wellhausen, Die Phariseer und Sadduceer (über die Danielsche Malkuth). Landau, Synonyma für Gott in der neuhebr. Litt., 1888. Ginsburger, Die Anthropomorphismen in den Targumim, J. f. prot. Th. 1891. Ferner vgl. über die Lehre vom Reiche Gottes im N. T.: Schmoller 1891; Issel, 1891; Joh. Weifs, 1892; Schnedermann, 1893.

⁴³⁾ Die jüdische Theologie der Gegenwart verteidigt die Doktrin von einer ursprünglichen israelitischen Unsterblichkeitslehre, z. B. R. Adler in der synkretistischen Essay-Sammlung: *Immortality, a Clerical Symposium*, London 1886; vgl. Lipsius, Theol. Jahresbericht, 1886, 382. — Das Jüd. Litteraturbl. 1888, 1 nennt die entgegengesetzte Ansicht ein „Vorurteil“.

⁴⁴⁾ Theol. Stud. u. Krit. 1830, S. 886 ff. („Hatte Moses Glauben an Unsterblichkeit?“)

⁴⁵⁾ Bretschneider, Handbuch d. Dogmatik, II, 337.

⁴⁶⁾ Bengels „Neues Archiv f. Theol.“ I, 1, 97.

⁴⁷⁾ The Legation divine of Moses etc.; 1738 ff. Vgl. Flatts Magazin für Dogmatik und Moral, III, 118 f.

Apologet der anglikanischen Theologie († 1779), dessen „Göttliche Sendung des Moses“ allerdings an die deistische Religionsansicht John Lockes anknüpft und im allgemeinen die Aussicht auf jenseitigen Lohn und Strafe als Bedingung sittlicher Gesellschaftsordnung zur Forderung macht, will gleichwohl gerade in dem Verzicht des Mose und der von ihm begründeten Offenbarungsreligion auf die eschatologische Stütze einen Beweis für den göttlichen Ursprung der Gesetzgebung des „auserwählten“ Volkes erblicken. Diese zeige darin ihren erhabenen Charakter, daß sie des Hinweises auf die künftige Vergeltung entbehren könne, während sonst der Glaube an dieselbe unentbehrlich sei für die Wohlfahrt der bürgerlichen Gesellschaft. Während somit Warburton die Absicht mehr in Gottes Vorsehung verlegt und Mose als deren gehorsames Organ denkt, so erhebt sich Süskind, obwohl sonst Supranaturalist, in diesem Punkte nicht über die rationalistische Erklärung aus der Absicht des Gesetzgebers. Mose selbst habe (nach Ps. 90, 12!) wahrscheinlich an die Unsterblichkeit geglaubt. Aber er unterliefs die Erwähnung von übersinnlichen, jenseitigen Aussichten, um dem Hinweis auf die irdischen Belohnungen und Strafen, welche allein imstande waren, dem unbändigen, widersetzlichen Charakter seines Volkes entgegenzuwirken, eine gefährliche Nebenbuhlerschaft zu entziehen.

Mag nun ein dogmatischer Zusammenhang zwischen der neutralen Eschatologie und der positiven Theologie in dieser oder in jener Weise nachweisbar sein oder nicht, jedenfalls darf man aus dem Fehlen bestimmter transcendenter Vergeltungsideale nicht auf einen Mangel in der mosaischen Gotteslehre schließen. Schon Lord Bolingbroke, der Gegner Warburtons, hatte sein Befremden darüber geäußert, daß „eine Lehre, die so nützlich für jede Religion und daher allen Systemen des Paganismus einverleibt ist, in der Religion der Juden ganz ausgelassen ist;“⁴⁸⁾ und Schopenhauer erklärt geradezu, die jüdische Religion sei deshalb die „roheste,“ weil sie „keine Unsterblichkeitslehre hat.“⁴⁹⁾ Aber steht etwa der sinnlich gerichtete Islam,

⁴⁸⁾ Ww. V, 5, S. 240.

⁴⁹⁾ Parerga und Paralip. I, 137. Vgl. (Ausg. v. Koeber) II, 371.

der seine praktische Ethik zum guten Teil auf die Paradieseshoffnungen gründet, höher als das aus dem Mosaismus hervorgegangene spätere Judentum, zu welchem die Religion Mohammeds gerade in bezug auf die Auferstehungslehre sich etwa wie ein üppig wuchernder Schöfsling verhält? Überdies ist der Begriff eines ewigen Lebens im Sinne einer zeitlich endlosen Fortdauer schon dem Pentateuch nicht fremd. Nach dem jehovistischen Genesisbericht bewirkt erst der Verlust der Unschuld die Austreibung aus der Stätte, da der Baum der Unsterblichkeit stand. Der Tod ist ein Übel, folglich Strafe für die Sünde; aber mit der Vorstellung eines unsündlichen Lebens, wie es dem Gebote Gottes entsprechen würde, verbindet sich offenbar die Vorstellung von der Möglichkeit eines dem Tode enthobenen Lebens. Der relative Verzicht auf das Fortleben fließt somit nach israelitischer Anschauung aus ethischen Motiven, während die Beweggründe, von welchen der mohammedanische Jenseitsglaube geleitet wird, den selbstsüchtigen Charakter des natürlichen Lebenstriebes nicht verleugnen. Dort liegt ein ganz anderes Verhältnis vor als in den durchaus konsequenten Beziehungen zwischen dem mehr metaphysischen Gottesbegriff des Mohammedanismus und seinen mehr physischen oder hyperphysischen Jenseitserwartungen. Auch die israelitische Stellungnahme zur Unsterblichkeit steht unstreitig in solidarischem Zusammenhange mit der Gotteslehre, aber eben mit dem ethischen Charakter des gottesfürchtigen Monotheismus; und dieser Zusammenhang weist keine unmittelbare Folgerichtigkeit, keine glatte Parallele auf, sondern überrascht durch den merkwürdigen Kontrast, welchen wir einstweilen als geheimnisvolles Rätsel anzuerkennen haben: der positive Glaube an den heiligen, allmächtigen und gütigen Gott einerseits, der relative Verzicht auf ein ewiges Leben andererseits.

Wenden wir uns nun von der sinnlichen Teleologie des Islam zu der sittlichen Teleologie der edelsten heidnischen Religionen, so zeigt sich, daß wohl noch mehr als der Mosaismus die beiden höchststehenden unter den heidnischen Unsterblichkeit leugnenden Glaubensweisen, nämlich sowohl der positiv-ethische Konfucianismus als auch der über-

wiegend negierende, aber doch teleologische Buddhismus, ursprünglich jeden positiven Gedanken an eine persönliche Unsterblichkeit abgelehnt haben. Und auch später, als das volkstümliche Denken auf dieses Ideal nicht mehr verzichten mochte, hat man es wenigstens offiziell als unbelänglich in den Hintergrund gedrängt.

Zunächst der Buddhismus. Auf die Idee einer sittlichen Vergeltung, sei es im Diesseits, sei es in einem als zeitliche Fortsetzung des Diesseits gedachten Jenseits sollte der Buddhagläubige keineswegs verzichten. Das Verdienst wird im Jenseits belohnt, die Schuld findet ihre Strafe. Wie den lange Verreisten, der aus der Ferne wohlbehalten heimkehrt, der Willkomm der Verwandten und der Freunde empfängt, „also empfangen auch den, der Gutes gethan hat, wenn er aus dieser Welt in das Jenseits hinübergeht, seine guten Werke.“⁵⁰⁾ Den Bösen aber schleppen die Höllenhüter zu der Stätte der Qual. „Mit glühendem Eisen wird er angeschmiedet, in glühende Seen von Blut gestürzt oder auf Bergen brennender Kohlen gepeinigt.“⁵¹⁾ Aber der Vergeltungsgedanke nötigt eben nur zu einer zeitweisen Fortsetzung des Lebens in einem anderen Dasein, auf so lange, bis der letzte Rest der Schuld abgebußt und die Gewissheit der Erlösung erreicht ist. Die spätere orthodoxe Metaphysik spricht sich hierüber noch nihilistischer als Buddha selber aus: das Ziel ist „völlige Auslöschung“, während Buddha mehr den ethischen Gesichtspunkt des „ewigen Friedens“ in einem „relativen Nichts“ betont hatte.⁵²⁾ Die Frist bis zu diesem Ziel, wenn sie auch Jahrtausende und länger währen sollte, wird nur als eine Fortsetzung des gegenwärtigen Daseins aufgefaßt und die Aussicht auf definitive Verwirklichung der Vergeltung, Läuterung und gänzlichen „Erlösung“ wird hinlänglich gesichert durch die vermittelnde Annahme einer zeitweiligen Seelenwanderung.

⁵⁰⁾ Oldenberg, „Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde.“ Berlin 1881, S. 249. — Ein Vergl. mit Offb. 14, 13 liegt nahe.

⁵¹⁾ Oldenberg, a. a. O., S. 250.

⁵²⁾ Max Müller, „Über den buddhistischen Nihilismus,“ Essays, I, 285 ff.

Dem beharrlich Bösen steht eine metempsychische Wanderung von unabsehbarer Dauer bevor;⁵³⁾ wer aber die Erlösung schon in diesem Leben erlangen will, der hat hienieden Gelegenheit genug durch Leiden, Geduld und Entsagung frühere Sünden abzubüßen.⁵⁴⁾ Und dies allein soll von Wichtigkeit für den Buddhagläubigen sein. Was dem Erlösten im Jenseits etwa sonst noch bevorstehe, geht ihn nichts an. „Nur was zum Frieden und zur Erleuchtung dient“, hat Buddha die Seinen gelehrt; besonders die „vier Wahrheiten“: die Thatsache des Leidens, den Grund des Leidens, seine mögliche Aufhebung und den Weg zu deren Verwirklichung. Als Vacchagotta, der nichtbuddhistische Wandermönch, den Buddha fragte: „Ist das Ich?“, so schwieg Buddha. Als jener fragte: „Ist das Ich nicht?“, so beharrte er in seinem Schweigen. Da nun der ehrwürdige Ananda nach dem Grunde dieses Verhaltens forschte, so erwiderte Buddha: „Hätte ich gesagt: „Es ist nicht“, so würde der Fragende verwirrt werden, weil er ausgeht von der Ansicht, daß die Wesenheiten überhaupt sind. Hätte ich gesagt: „Es ist“, so wäre er bekräftigt in dem Glauben an die Lehre der Brahmanen von der Unvergänglichkeit der Seele.“ Als nun der Buddhajünger Malâkyaputta volle Entschiedenheit verlangte, so erklärte Buddha: „Ist das der Preis, um den du mein Jünger werden wolltest, zu wissen, ob die Welt ewig oder nicht ewig, begrenzt oder unbegrenzt, ob die Lebenskraft (d. h. die Seele) mit dem Körper identisch oder von ihm verschieden sei; ob der vollendete Buddhajünger nach dem Tode fortlebt oder nicht, oder ob er zugleich fortlebt und nicht fortlebt; oder ob er weder fortlebt

⁵³⁾ Wie lange eine Weltperiode bis zur endgültigen Zerstörung und somit eine Vergeltungsfrist nach buddhistischer Lehre währen kann, beschreibt Max Müller a. a. O. I, 282: „Man nehme einen Felsen von vier deutschen Kubikmeilen und berühre denselben einmal in hundert Jahren mit einem feinen Tuch, so wird der ganze Felsen eher zerrieben sein, als ein Kalpa sein Ende erreicht hat.“ Näheres bei Bastian, Der Buddhismus als religions-philosophisches System, 1893, S. 43. Auch Kleanth und die späteren Stoiker lassen die Seelen der Menschen, Chrysipp wenigstens die der Weisen, bis zum Ende der jedesmaligen Weltperiode, bis zur *ἐκπύρωσις*, bestehen, ohne jedoch eine Vergeltungsidee damit zu verbinden.

⁵⁴⁾ Oldenberg, a. a. O., S. 216 ff.

noch nicht fortlebt: ist das der Preis, so kannst du nicht mein Jünger sein.“⁵⁵⁾ Den Zustand des verstorbenen Meisters schilderten seine treuen Anhänger ihrem Könige mit dem Worte: „Erlöst ist der Vollendete davon, daß seine Seele, sein Wesen meßbar, zählbar war wie die körperlichen Dinge. Jetzt ist er unermesslich, unergründlich wie das große Weltmeer.“ Fragt man nun: „Ist der Vollendete jenseits des Todes,“ so trifft das nicht zu. Fragt man: „Ist er nicht?“, so trifft auch das nicht zu. Fragt man aber: „Ist er und ist er zugleich nicht?“, so trifft das ebenfalls nicht zu. Fragt man endlich: „Ist es so, daß er weder ist, noch nicht ist?“, so trifft auch dies nicht zu. Vielmehr ist das Nirwâna ein unergründliches Geheimnis; aber es ist zugleich etwas anderes: es ist ein Gewinn, über den es keinen höheren Wert giebt. Denn wer nach der Seelen Seligkeit strebt, der hat Besseres zu thun als zu forschen nach dem Sein oder Nichtsein.⁵⁶⁾

Es handelt sich also nicht eigentlich um eine Leugnung der ewigen Dauer, — denn „der Buddhismus, der die Seele verneint, kann nicht wohl ihre Vernichtung predigen,“ wie Bastian richtig hervorhebt;⁵⁷⁾ aber es sind in dieser Erlösungsreligion sowohl die logisch-ethischen Elemente gegeben, aus denen die Lehre von einem seligen Leben des „Denkens im eigenen Selbst,“ von einer Vollendung „unter dem Walten harmonischer Gesetzmäßigkeiten“ sich entwickelt hat, wonach die Aufhebung der Unwissenheit, die Entfaltung des Wissens als ein Höchstes innerhalb des Erlöstwerdens galt, als auch die negativ-ethischen und mehr metaphysisch-erkenntnistheoretischen Elemente, aus denen die Verflüchtigung des Nirwâna in Sunya, in leeres Nichts, sich ergeben mußte.⁵⁸⁾

⁵⁵⁾ Oldenberg, a. a. O., S. 278—291.

⁵⁶⁾ Oldenberg, a. a. O., S. 286, 289. Zu beachten ist, daß die buddhistische Jenseitslehre weder bloß aus ethischen, noch bloß aus metaphysischen Motiven erklärt werden kann, sondern daß, wie schon die vorstehenden Citate zeigen, ein radikaler Standpunkt erkenntnis-theoretischer Skepsis zu grunde liegt.

⁵⁷⁾ Bastian, Der Buddhism. als religionsphilosophisches System, 1893, S. 31.

⁵⁸⁾ Bastian, a. a. O. S. 15. S. 33.

Zu der Unsterblichkeitslehre im Sinne eines transcendenten zeitähnlichen oder überzeitlichen Fortlebens von endloser Dauer und selbständigem Zweckwerte verhält sich der Buddhismus absichtlich indifferent. Und schon diese Absicht unterscheidet ihn von der Lehrweise des Alten Testaments. Dem schriftgläubigen Buddhisten muß die ausgeprägte pantheistische Unsterblichkeitsdoktrin des Brahmanismus bekannt sein; er hat mit dieser Lehre zu rechnen und sich des Gegensatzes zu ihr bewußt zu sein, und ebenso absichtlich verteidigt die Lehre Buddhas jene negativen Prädikate, welche den erlösenden Charakter des Nirwâna preisen. In den kanonischen Büchern des A. T. dagegen zeigt nur das Koheletbuch, und allenfalls die Hiobdichtung (vielleicht, wie schon angedeutet, auch Gen. 2 und 3) eine Bekanntschaft mit bestimmten gegnerischen Theorieen. Im übrigen verhält sich die ursprüngliche israelitische Religion weder polemisch noch apologetisch gegenüber irgendeiner Unsterblichkeitstheorie, sondern die Frage braucht an den Bekenner des Mosaismus überhaupt nicht in theoretischer Schärfe und Klarheit herangetreten zu sein. Die Neutralität, welche wir in dieser Beziehung im A. T. finden, ist gerade aus der theoretisch noch unentwickelten Keimform dieser Religion erklärlich. *Novum testamentum in vetere latet.*

Zu diesem Unterschiede in den ablehnenden Motiven gesellt sich aber zunächst noch ein beiden Religionen gemeinschaftliches Moment. Wenn wir absehen von dem positiven Grundcharakter der Offenbarungsreligion, welche die wahre Erkenntnis in die Gottesfurcht setzt, während die sittliche Einsicht des buddhistischen Heidentums mit einer abstrakt-intellektualistischen Metaphysik verquickt ist, so ist unverkennbar, daß in der beiderseitigen Hinneigung zum Überweltlichen, in dem Trachten nach einem Seelenfrieden, der nicht von dieser Welt ist, und in der andächtigen Versenkung in das Ideal, welches unendlich wertvoller als alle irdischen Güter und welches bleibt, wenn Leib und Seele verschmachten:⁵⁹⁾ daß darin ein Element vorliegt,

⁵⁹⁾ Vgl. Ps. 73, 25; 42, 2—6 mit Dhammapada 23, 203, 225, 368. Oldenberg, a. a. O., S. 270, 291.

aus dem eine gewisse ideelle Verwandtschaft beider Religionen hervorleuchtet, sobald wir ihren religiös-ethischen Charakter mit der dritten „Unsterblichkeit leugnenden“ Religion, dem genuinen Konfucianismus, messen. Denn der chinesische Religionsstifter — wenn man Konfucius, diesen konservativen „Staatsmann im Philosophenmantel,“ als Stifter der nach ihm benannten religiösen Weltanschauung bezeichnen darf — lehnte es deshalb ab, über das Jenseits, über Gott und Unsterblichkeit irgendetwas Bestimmtes zu lehren, weil der Mensch auf Erden hinreichende Aufgaben für die praktische Bethätigung seiner Tugend und für die Erstrebung der Glückseligkeit vorfinde, so daß von einer religiösen Sehnsucht nach dem Übersinnlichen nicht die Rede sein durfte. „Wer am Morgen die Lehre hört und am Abend stirbt, der hat genug.“ „Ich kenne noch nicht das Leben, wie sollte ich den Tod kennen?“ Mit solchen lakonischen Antworten speiste Konfucius diejenigen ab, welche über den Zustand nach dem Tode Belehrung ersehnten.⁶⁰⁾ Als einer seiner vertrautesten Schüler den Meister um eine entscheidende Aufklärung bat, ward ihm ein ähnlicher Bescheid zu teil, wie ihn bei gleicher Veranlassung Buddha gegeben haben soll, nämlich eine ausweichende Antwort in Form eines Dilemma. Bejahe ich die Voraussetzung, daß die Geister der Vorfahren noch persönlichen Anteil an der Welt nehmen, so würde das Thun und Trachten gewissenhafter Nachkommen von ihren irdischen Aufgaben abgelenkt; verneine ich die Voraussetzung, so könnte der pietätvollen Gesinnung Abbruch geschehen. „Würde ich sagen, daß die Toten Bewußtsein haben, so möchten fromme Söhne ihr Vermögen in Totenfeiern zerrütten; und würde ich jenes Bewußtsein leugnen, so möchten herzlose Söhne ihre Eltern unbeerdigt lassen.“ Handle also, ohne zu wissen, stets so, als ob überirdische Wesen Zeugen deines Thuns wären.⁶¹⁾ Zwar traten seit dem 5. Jahrhundert n. Chr. positive Verteidiger der Un-

⁶⁰⁾ Vgl. Wuttke, a. a. O., II, 49; Max Müller, „Essays,“ I, 301.

⁶¹⁾ „Mémoires concernant l'histoire des Chinois,“ XII, 264. Legge, „Life of Confucius,“ p. 101. Dieses „als ob“ erinnert an die Postulate der praktischen Vernunft bei Kant, den gewisse Philosophaster neuesten Datums „der alte Chinese“ zu titulieren sich erlauben.

sterblichkeit gegen freigeisterische Theorieen auf, und wenn diese beiderseitigen Theoretiker möglicherweise aus indischen Quellen schöpften,⁶²⁾ so ist doch Thatsache, daß die Lehre des Konfucius von vornherein eine auf altchinesischen Vorstellungen fußende Verehrung der Ahnengeister gestattet hat, denen als Schutzmächten der Familie sogar Spenden und Gebete dargebracht wurden. Indessen um die Bedeutung zu ermessen, welche diese Vorstellung von „Geistern“ der Ahnen im Zusammenhang der chinesischen Religionsübung gehabt hat, wird zweierlei zu beachten sein. Einerseits hat der Ahnenkultus seinen psychologischen Beweggrund in der dem chinesischen Geist tief eingewurzelten Pietät und würde höchst wahrscheinlich auch dann ausgeübt werden, wenn die Erinnerung an die Ahnen gar nicht mit einer Ahnung ihrer Fortdauer verbunden wäre.⁶³⁾ Dagegen hinsichtlich der persönlichen Hoffnung auf eigene Unvergänglichkeit oder auch nur auf das Fortleben fremder Geister verhält sich der Ahnenkultus an sich indifferent. Daher verknüpft sich mit demselben nicht der Glaube an eine Vergeltung nach dem Tode, sondern die Annahme der Existenz von Geistern bildet vielmehr eine Basis für den Glauben an die Vergeltung in diesem Leben. „Die Vorfahren ehrend soll man durchdrungen sein von Dankbarkeit für das Gute, was sie uns lebend erworben, und von dem Bedauern, sie verloren zu haben.“⁶⁴⁾ Es wird nicht nötig sein, mit Wuttke⁶⁵⁾ aufserchinesisch-schamanischen Ursprung für diese Vor-

⁶²⁾ Wuttke, a. a. O., II, 52 f. Über Zusammenhänge zwischen den chinesischen Religionen und der indischen Kultur vgl. St. Julien, „Contes et apologues indiens suivis de fables et de poesies Chinoises,“ Paris 1860; W. Rotermund, „Die Ethik Laotses mit besonderer Bezugnahme auf die buddhistische Moral,“ Gotha 1874. Ferner über die Einflüsse des Buddhismus in China: W. Schott, „Geschichte des chinesischen Buddhismus,“ Berlin 1874.

⁶³⁾ Konfucius forderte nicht Dienstleistungen gegen die Toten. „Während du nicht einmal Menschen dienen kannst, wie willst du ihren Geistern dienen?“ Er selbst wurde noch nicht einmal von seinem Enkel Tze-tze, der ihn aufs höchste verehrte, als überlebendes Wesen betrachtet oder gar, wie es später geschah, vergöttert. Vgl. Max Müller, „Essays,“ I, 298, 300.

⁶⁴⁾ Wuttke, a. a. O. II, S. 51.

⁶⁵⁾ S. 36, 37.

stellungen anzunehmen, da die Elemente des Unsterblichkeitsglaubens, soweit sie sich bei den Chinesen finden, aus dem Zusammenwirken der bei den Naturvölkern wirksamen allgemeinen psychologischen Motive mit dem Motiv der Pietät sich vollständig erklären. Wuttke gesteht selbst: „Die von den wilden Völkern schon sehr lebendig erfaßten, wiewohl sehr sinnlich ausgestalteten Ideen konnten den Chinesen nicht unbekannt sein, und das natürliche Selbstgefühl gestattete nicht sie aufzugeben. Aber das aus lauter Punkten bestehende Geistesleben der niederen Völker hatte es hierin leichter als die in einer wirklichen Geisteswelt stehenden Chinesen. Die Konsequenz des chinesischen Gottesbewußtseins lautet: nur die allgemeine Urkraft lebt fort, das Einzelwesen geht zu grunde.“⁶⁶⁾ Das Hauptziel der Wünsche bleibt also dem Anhänger des Konfucianismus ein langes Leben und ein gutes Ende. Und als rhetorisch bedingte Ausnahme erscheint es, wenn nach dem Yi-king⁶⁷⁾ die Verehrung der Ahnen den Nachkommen den „Lohn der Unsterblichkeit“ erwirbt.

Andrerseits scheint es, daß der Grundbegriff der chinesischen Vorstellung von den Geistern sprachlich und sachlich nicht verschieden ist von dem, was auch den Tieren, Pflanzen und Gestirnen als ihr innerstes Wesen, als die ihre „selbständige Bewegung“ vermittelnde „Seele“ zugeschrieben wird. Wenn ein alter Sinnspruch der „Ahnenhalle“ sagt: „Denke nie, daß niemand dich sehe oder höre, die Geister sind Zeugen von allem,“⁶⁸⁾ so beweisen derartige Worte wahrlich nicht, daß in dem Geisterglauben höhere Voraussetzungen wirksam gewesen wären, als z. B. in dem Abschiedswort bei dem Vermächtnis Josuas: „Dieser Stein soll Zeuge sein zwischen uns, denn er hat gehört alle Rede Jahves“ (Jos. 24, 27). Allerdings werden die höher gestiegenen Seelen verstorbener Menschen als Teiloffenbarungen des Göttlichen und Schutzmächte einzelner Lebenskreise an-

⁶⁶⁾ S. 48.

⁶⁷⁾ Yi-king II, 6, 6.

⁶⁸⁾ Mémoires concernant l'histoire etc. des Chinois, par les Missionnaires de Pekin. Paris 1776—1780, XII, 66; Wuttke, a. a. O., II, 32.

gesehen, aber ganz dasselbe gilt auch von den „Geistern“ der Sonne, der Erde und des Himmels, der Berge und der Flüsse, des Ackerbaues und der einzelnen Städte.⁶⁹⁾ Den Jenseitsvorstellungen höherstehender Religionen gegenüber verhält sich der chinesische Glaube in seiner prosaischen Nüchternheit ablehnend und kritisch, gerade so wie seine Gesinnung, sein Verhalten gegen das Fremde überhaupt sich äußert. In der Erklärung, welche das chinesische Ministerium der Ceremonien im 17. Jahrhundert dem Jesuitenmissionar Ricci über den Wert der von ihm mitgebrachten Geschenke gab, kommt die Stelle vor: „Die Bilder vom Herrn des Himmels und einer Jungfrau sind von keinem Wert. Die Knochen, welche der Fremdling zum Geschenk machen will, gehören, wie er sagt, den Unsterblichen an; aber er bedenkt nicht, daß wenn diese zum Himmel gegangen sind, sie auch ihre Gebeine mit sich genommen haben.“⁷⁰⁾

In der altchinesischen Reichsreligion ist der positive Jenseitsglaube nicht heimatsberechtigt. Die Religion des Taoteking, welche auf Laotse zurückgeführt wird, begünstigt den Unsterblichkeitsglauben, die Lehre des von Konfucius sanktionierten Schuking begünstigt ihn nicht. Wenn einzelne Kaiser zur Tao-Lehre neigten, so mag eben der Vorzug, den die Lehre Laotse in bezug auf die Unsterblichkeit bietet, dabei im Spiel gewesen sein. Die ablehnende Haltung ist auf dem Standpunkt der Religion des Konfucius durchaus folgerichtig; denn sie ist positive pankosmistische Diesseitigkeitslehre, während im mosaisch-jüdischen und sogar im buddhistischen Glauben für ein allmähliches Hervorkeimen positiver Jenseitsvorstellungen der Boden vorbereitet war. Wohl kann man zweifeln, ob es angemessen sei, den Buddhismus als Pankosmismus oder als Akosmismus, den Mosaismus als Transcendenzreligion oder als religiös-ethische Diesseitigkeitslehre zu charakterisieren.⁷¹⁾ Das aber steht

⁶⁹⁾ Wuttke, a. a. O. II, 36—38.

⁷⁰⁾ Gützlaff, „Geschichte des chinesischen Reiches,“ hrsg. von C. F. Neumann. Stuttgart 1847, S. 536 ff.

⁷¹⁾ Daß beide Elemente dem Mosaismus zukommen, zeigt z. B. Deut. 30, 11 ff.; Jes. 57, 15. Vor Überschätzung des Transcendenzcharakters im israelitischen Gottesglauben warnt Ginsburger.

fest: während in der atheistischen Erlösungsreligion Hinterasiens Anlässe gegeben waren, den leeren Himmel ihres Nirwâna schliesslich wiederum im positiv-eschatologischen Sinne mit abgeschiedenen Seelen erlöster Buddhajünger zu bevölkern, und während die positive Diesseitigkeitslehre des mosaischen Theismus nicht etwa bloß in der posthumen Erscheinung des Samuel vor Saul, in dem Entrücktwerden des Henoch und Elia, sondern in zahlreichen prophetischen Aussprüchen Elemente der späteren Jenseitslehre barg, so ist der genuine Konfucianismus diejenige höhere Religion, welche an und für sich betrachtet, d. h. abgesehen von den heterogenen Einwirkungen des Volksglaubens, verhältnismäßig am meisten ein logisches Recht hatte sich konsequent ablehnend zur positiven Unsterblichkeitslehre zu verhalten. Denn diese nüchterne Weltanschauung mit ihrer absichtlichen Betonung des Diesseitigkeitsstandpunkts heisst alle solchen individuellen Wünsche schweigen und alle derartigen allgemeinen Interessen verstummen, welche einem jenseitigen Leben sich öffnen möchten.

Versuchen wir nunmehr, die Motive jener drei hervorragenden vorchristlichen Religionen in ihrer Neutralität zur Unsterblichkeit zu vergleichen. Da drängt sich die Frage auf: wie kommt es, daß die Hauptursachen, welche entsprechend den allgemeinen Motiven des Gottesglaubens sonst überall gleichzeitig auch die Keime des Unsterblichkeitsglaubens entwickelt haben, dieses Ergebnis in jenen Religionen nicht in entsprechendem Verhältnis hervorbrachten? Hier ist in erster Linie zu beachten, daß auf keiner Seite von einer definitiven Verneinung des jenseitigen Lebens die Rede ist, daß daher die Keime für ein lebhafteres und bewußteres Emporblühen der Wiederbelebungshoffnung nicht bloß im Mosaismus, sondern auch im Buddhismus und sogar im Konfucianismus von Hause aus thatsächlich vorhanden gewesen sind: hier mehr als fremdartige Nebenwirkung, dort als unentwickelte Potenz. Wenn diese Keime nicht gleichmäßig aufgingen, so kann das eben die Folge der gesamten Weltanschauung gewesen sein, wie sie vor

Jahrb. f. prot. Theol. 1891, Die Anthropomorphismen in den Targumim, 262 ff.

allem im Gottesglauben sich dokumentiert. Und das ist auch in der That der Fall. Der ältere Mosaismus hat gegenüber den gesteigerten Anforderungen seines Gottesglaubens, welcher jedes andere Interesse absorbiert, noch gar keine ausdrückliche Stellung zu der Unsterblichkeitsfrage eingenommen; und auch da, wo dies vereinzelt der Fall ist, z. B. in dem jehovistischen Paradiesesbericht, wird der Verlust der Unsterblichkeit mehr wie eine Suspension der Jenseitshoffnung (aus ethischen Gründen) als unter dem Gesichtspunkt prinzipiellen Verzichts angesehen. Der Buddhismus begünstigt das Verlangen des Gemüts nach ewiger Seligkeit, aber er verharret dogmatisch in prinzipieller Skepsis, in bewußter theoretischer Gleichgültigkeit, wie er seinen Göttern gegenüber das Gleiche thut. Und nach diesem Kanon sind auch derartige Aussprüche Buddhas und der späteren Spruchweisheit zu beurteilen, die eine positive Charakteristik des Nirwâna zu geben scheinen.⁷²⁾ Die chinesische Religion mutet ihren Bekennern nicht bloß den Verzicht des Glaubens zu, sondern macht sogar die Unterdrückung jedes gemüthlichen Interesses an einem Leben nach dem Tode zur Forderung. Und dennoch: die Möglichkeit eines jenseitigen Daseins und einer künftigen Teilnahme des Individuums an demselben bleibt in jedem der drei Ideenkreise bestehen. Zumal wenn wir die Lehre des Christentums als vergleichenden Maßstab anlegen, so erscheint als gleichartiges Charakteristikum jener drei Religionen nicht

⁷²⁾ Nirwâna heißt „der ruhige Ort,“ der „unsterbliche Ort,“ auch wohl einfach „das Unsterbliche,“ und „es kommt sogar der Ausdruck vor, daß der Weise in dieses Unsterbliche hinabtaucht.“ Max Müller, „Essays,“ I, 283—288. Vgl. dazu Oldenberg, Buddha, S. 275—291, welcher hierin mit Trenckner, Milinda, 424, zusammentrifft: „Die offizielle Kirchenlehre fixierte sich dahin, daß über die Frage, ob der vollendete Heilige nach dem Tode lebt oder nicht lebt, der erhabene Buddha nichts gelehrt habe“ (281). An zahlreichen Stellen der heiligen Palitexte finden sich eingehende Erörterungen, welche die Alternative, ob das Nirwâna in der alten Gemeinde als das Nichts oder als eine höchste Seligkeit verstanden worden ist, zum Gegenstande haben und welche schließlich weder das eine noch das andere bejahen lassen (276): der buddhistische Glaube hält sich auf der Messerschneide zwischen dem Weg ins Nichts und dem in ein neues Sein (290 f.)

etwa bloß das theoretisch negative Ergebnis, sondern gerade das Zugeständnis der realen Möglichkeit des Gegenteils. Jenes Moment, die Negation, mag als Gegensatz zur christlichen Lehre gelten; dieses, das Zugeständnis der Möglichkeit, bildet ein vorbildliches Korrelat zu dem positiven Glauben der christlichen Weltansicht. Denn auch die christliche Hoffnung baut ihr Auferstehungsideal auf die Voraussetzung, daß an sich zwar die Wiederbelebung nur möglich, der Sünde Sold der Tod, das Fleischesleben der *φθορά* bestimmt ist, daß aber die Verwirklichung jener Möglichkeit gewährleistet werde durch den Gnadenwillen Gottes, wie er sich in Christo, dem auferstandenen Erlöser, kundgegeben hat. Aber umsomehr fällt die Verschiedenheit der Beweggründe auf, von welchen jene drei Religionen in ihrer Stellungnahme zum Unsterblichkeitsproblem sich leiten lassen. Der Glaube des Konfucius und der Buddhaglaube verhalten sich zu einander wie die prinzipielle Beschränkung auf die Interessen des irdischen Daseins zur prinzipiellen Verleugnung alles dessen, was als Analogon zum irdischen Leben in einer anderen Welt etwa gedacht werden könnte. Die Gleichgültigkeit gegen ein unvergängliches Leben nach dem Tode entspricht dort dem weltlichen Sinn überhaupt, hier der weltflüchtigen Richtung, welche in dem Grade vorwiegt, daß sie auch auf das jenseitige Leben der Götter denselben Maßstab anwenden lehrt wie auf die wechselnden Gestaltungen des irdischen Daseins. Auch die Annahme von göttlichen Existenzen darf dem Buddhisten das endlose Leben in einem Jenseits nicht als lebenswert erscheinen lassen. Sofern die Weltanschauung eines Volkes hauptsächlich in der Gottesidee ihren Ausdruck sucht, ist es bezeichnend, daß die Gottheit der Chinesen hauptsächlich als schöpferisches und erhaltendes, also reales Prinzip dieses zeitlichen Lebens, die Götterwelt der Buddhisten als höheres ideelles Spiegelbild der zeitlichen Erdenwelt angesehen wird. Trotz jener Verschiedenheit sind aber in beiden Religionen Gott und Unsterblichkeit, mit Feuerbach zu reden, „eins und dasselbe“; im Gottesglauben verkörpert sich die Jenseitserwartung, und in der Art der Jenseitserwartung offenbart sich, was für eine Meinung der Gläubige über seine Gottheit hegt.

An diesem gemeinsamen Charakteristikum jener beiden aufserchristlichen Formen der Jenseitsbetrachtung wird nun endlich der Gegensatz klar, welchen zu heidnischen Anschauungen solcher Art die Religion Israels darstellt. Auch sie begründet die persönlichen Heilshoffnungen für die Zukunft völlig auf den Gottesglauben; auch sie verhält sich vielfach zweifelnd oder gleichgültig, höchstens ahnend-hoffend in bezug auf ein individuelles Fortleben nach dem Tode, aber diese Negativität oder Indifferenz fließt weder aus irdischem Sinn noch aus abstrakten Verallgemeinerungen unpraktischer Weltflucht. Die zurückhaltende, zuwartende, suspendierende Stellung des frommen Israeliten wurzelt vielmehr in der ausschließlichen Hingabe an die ethischen Zwecke des heiligen Gottes. Hier sind Gott und Unsterblichkeit nicht schlechthin homogen, geschweige kongruent, im Gegenteil, in Anbetracht der religiösen Bedeutung, welche den beiden Idealen zukommt, sind dieselben einstweilen divergierende und nahezu disparate Größen. Der Gottesgedanke nimmt so völlig alle Funktionen der Seele, soweit dieselben sich nicht auf das irdische Leben beziehen, in Anspruch, daß der fromme Glaube an das Überweltliche zunächst in diesem einen allumfassenden Gedanken völliges Genügen findet und, in der Gewißheit, allenthalben schon jetzt dem Walten einer zweckbewußten göttlichen Allmacht unterworfen zu sein, gar nicht darauf zu reflektieren braucht, wie Gott für eine fernere Zukunft des Einzelnen zu sorgen beschlossen habe. In der Bundesgemeinschaft mit Gott hat der Fromme volle Genüge; Gott selbst ist das Leben des Gottesfürchtigen: vor dieser übermenschlichen Realität müssen Himmel und Erde, Tod und Unsterblichkeit völlig in den Hintergrund treten.⁷³⁾ Dazu kommt als accidenzielles Motiv das Bewußtsein der persönlichen und allgemeinen Sündhaftigkeit, welches den letzten Rest eines Anspruches auf ein individuelles Fortleben in einer höheren Existenzform einstweilen zum Verstummen nötigt.⁷⁴⁾ Während also

⁷³⁾ Ps. 73, 25. 26; Deut. 30, 20: „Daß du Jahve deinen Gott liebest und ihm anhangest: das ist dein Leben und dein langes Bleiben.“

⁷⁴⁾ Vgl. Hiob 4, 17—20; 25; 14, 1—12 mit Gen. 3, 22.

die heidnischen Religionen, dort aus weltlichem Sinn, hier aus weltflüchtigen Motiven, das Göttliche mit dem menschlichen Leben verflechten, sodaß die Gleichgültigkeit in bezug auf die menschliche Jenseitserwartung in ihrer matten Gotteslehre sich spiegelt, so trägt die Frömmigkeit des Mosaismus das Bild des umgekehrten Verhältnisses. Je mächtiger die Seele in ihrer Gottinnigkeit durchdrungen ist von dem Vertrauen auf Gott, je intensiver sie erfüllt wird von dem Gedanken an Gott, desto weniger macht sich das Bedürfnis eines besonderen Unsterblichkeitsglaubens geltend, weil Gott und nur Er das Ziel der auf das Überirdische gerichteten Hoffnung ist.

Diesen Charakter einer prinzipiellen Neutralität tragen nicht nur die Psalmgesänge, in welchen vom Tode und seinen Schrecken die Rede ist, und welche in bezug auf das Jenseits des Grabes nur Klagen und Fragen oder höchstens Ahnungen und unbestimmte Andeutungen äußern, während die Gotteszuversicht um so bestimmter hervortritt,⁷⁵⁾ sondern auch die vielbesprochene Hiobstelle (19, 25 ff.), fast die einzige in der vorexilischen Litteratur des A. T., von der man sagen darf, daß sie auf eine bestimmte Stellungnahme zu dem Problem der Unsterblichkeit gleichsam mit dialektischer Notwendigkeit hinzudrängen scheint. Daß hier gleichwohl keine Bestimmtheit des Ausdruckes vorliegt, sodaß die Exegeten bis auf die neueste Zeit sich um die richtige

⁷⁵⁾ Z. B. Ps. 16; 17; 49; 88; 115; 88, 13: Wird in der Finsternis dein Wunder kund? und deine Gerechtigkeit im Lande des Vergessens? „Aber ich flehe zu dir, Jahve, und am frühen Morgen kommt mein Gebet vor dich.“ 17, 15: Die Frevler lassen sterbend ihr Gut den Erben; „aber ich, durch Gerechtigkeit werde ich dein Antlitz schauen, mich sättigen, wenn ich erwache [d. i. nicht „vom Tode,“ auch nicht „vom Unglück,“ sondern vom Schlaf-traum als Zustand gesteigerter Sorge] deines Anblicks.“ In höherem Grade erhebt sich Ps. 16, 8—10 zu einer Ahnung der persönlichen Wiederbelebung durch Gottes allmächtige Gnade. Auch Ewald sieht hier die „keimende Offenbarung“ der „höheren Ahnung“ in ihrer „durch sich selbst notwendigen Bildung und Entstehung zum erstenmal emporkeimen,“ gesteht aber, daß trotzdem die Unsterblichkeit hier „bei weitem noch nicht zum Dogma oder zum festen Begriff“ geworden sei (Kommentar, S. 142).

Interpretation abgemüht haben, dies wird nicht erst dann erklärlich, wenn wir eine Textesverderbnis voraussetzen,⁷⁶⁾ sondern es wird vollständig aus jenem Grundcharakter alttestamentlicher Frömmigkeit verständlich. Der leidende, gekränkte, verdächtige Dulder sieht sich schließlichs genötigt, auf die Gerechtigkeit Gottes als seines persönlichen Rechtsschutzes und Sachwalters sich zu berufen. Wie Gott ihn verteidigen werde, das ist nicht Hiobs Sache, aber der Glaube, daß die allmächtige Gerechtigkeit des Ewigen sich seiner annehmen werde, füllt sein ganzes Gemüt aus und veranlaßt seine Erhebung zur höchsten religiösen Begeisterung in dichterischer Form. Die Glaubenszuversicht, welche in den Worten sich ausspricht, findet eine vollständig sachgemäße Interpretation an der Entschiedenheit, mit welcher die an diese Stelle sich anlehrende Poesie des Liedes „Jesus meine Zuversicht“ der Auferstehungshoffnung Ausdruck gegeben hat. Aber was die in Hiobs Worten angedeuteten Elemente einer Jenseitsvorstellung im besonderen angeht, so wäre es ebenso einseitig, im Sinne Hiobs jede Voraussetzung einer individuellen Fortdauer für ausgeschlossen zu erachten, wie es irrtümlich wäre, in seiner Rede eine positive Behauptung einer individuellen Zukunftshoffnung finden zu wollen. Gerade aus dieser sachlichen und sprachlichen Amphibolie, welche ein Charakteristikum der Stelle ist, wird der neutrale Standpunkt des frommen Dichters zum eschatologischen Ideal ersichtlich, wie ihn der Grundzug der israelitischen Frömmigkeit überhaupt begünstigt. Und wahrscheinlich liegt es gerade im Plan der Hiobdichtung, an unserer Stelle den Gemütszustand eines Mannes zu schildern, welcher weder durch irdische noch durch jenseitige Hoffnungen oder Trostgründe beruhigt werden konnte, vielmehr den sicheren Tod vor Augen lediglich an die

⁷⁶⁾ Wozu eigentlich nur die Übersetzung der LXX Veranlassung geben möchte. Falls diese Übersetzung geeignet wäre, den hebräischen Text zu korrigieren, so würde die Fassung *ὁ ἐκλύειν με μέλλων ἐπὶ γῆς* die Gründe für die Auslegung verstärken, nach welcher der Vollzug der erwarteten Erlösung geradezu in die Sphäre des zeitlichen Daseins — sei es des eigenen oder der Nachlebenden — gesetzt wird.

richtende Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit Gottes zu appellieren sich gedrängt sah.⁷⁷⁾

Bei der Wichtigkeit dieser Stelle gehen wir auf die Interpretation des Einzelnen etwas näher ein.

Die Stelle lautet: „*Und ich weiß, mein Erlöser (Anwalt) lebt und ein Nachmann (der nach mir noch sein wird) wird auftreten über (meinem) Grabesstaub. Und nachdem diese meine Haut ganz hinfällig geworden sein wird* [wörtlich: nach meiner Haut, die man zerstört hat — diese da! — (נִקְפָּו, *Piel*, ist asyndetischer Relativsatz); noch wörtlicher: sie haben „abgeschlagen“] *und meines Fleisches bar (ich geworden sein werde), schau' ich (אֶחְיֶה) Gott (als rettenden Sachwalter, der meiner sich auch dann noch annehmen wird): den ich schauen werde mir zum Heil und meine Augen sehen werden und nicht eines Fremden;*⁷⁸⁾ *schon verzehren sich (aus Sehnsucht danach — oder: „obgleich bereits hinschwinden“) meine Nieren in meinem Busen!*“ — Die Ausleger neigen nun entweder mit H. Schultz (Alttest. Theol.) zu der Auffassung, daß Gott dereinst für den verstorbenen Hiob als posthumer Ehrenretter eintreten werde, um ihn in den Augen der Überlebenden reinzuwaschen, oder zu der mehr eschatologischen Auffassung, der auch Dillmann⁷⁹⁾ beipflichtet, wonach Hiob die Überzeugung äußert, „daß er, der in unschuldigem Leiden jämmerlichen Todes gestorben, doch sicher nach seinem Tode der Seligkeit der Anerkennung bei Gott teilhaftig werden müsse und werde.“ Der Unterschied beider Auffassungsweisen und die Unumgänglichkeit, mit demselben rechnen zu müssen, erhält dadurch eine sprachliche Grundlage, daß die Form אֶחְיֶה v. 26 u. 27, zumal nach dem Zusammenhang (mit v. 23 u. 24), scheint auf die Zukunft bezogen werden zu müssen, während

⁷⁷⁾ Vgl. C. G. Th. Koestlin, *De immortalitatis spe, quae in libro Jobi apparere dicitur*, Tüb. 1846, p. 33: „*Illo tempore, quo (auctor libri) Jobum in summas angustias adductum ostendit (c. XIX), is mortem se obituum putat nullo indicio benevolentiae Dei accepto. Eum igitur hic Jobum ante oculos ponere iubemur, cui non postea ille insolito modo Deus appariturus sit.*“

⁷⁸⁾ Oder (nach Hahn und Schultz) „nicht mehr als feindlichen.“

⁷⁹⁾ In der Überarbeitung von Hirzel-Olshausens Hiobkommentar.

syntaktisch auch die Beziehung auf die Gegenwart zulässig ist. Aber die Hauptfrage ist gar nicht die, ob אֶחָדָה v. 26 f. auf die zeitliche Gegenwart oder auf eine jenseitige Zukunft zu beziehen ist. Wäre das der Fall, dann würde es wohl vergebliche Mühe sein, eine Entscheidung treffen zu wollen, zumal der Standpunkt israelitischer Frömmigkeit die Neutralität geradezu begünstigt. Sondern es fragt sich, ob es zulässig ist, die adverbialen Bestimmungen מִבְּשָׁרִי und עֹרִי אֶחָדָה vermittelt einer loseren, elliptischen Verbindung näher auf das Objekt אֱלֹהִים (als auf das Prädikat) zu beziehen, wodurch jene erstgenannte Alternative neutralisiert würde: ich werde Gott schauen als den, welcher zweifellos, ob auch erst nach meinem Tode, meine Sache entscheiden wird. Dann stände „ich werde schauen“ oder „ich schaue“ v. 26 parallel mit „ich weiß“ (v. 25), und der Sinn entspräche genau dem in v. 25; es wäre ein synonyme Parallelismus, dessen beide Glieder den Gedanken aussprechen: ich vertraue fest auf Gott und rechne sicher auf seine Hülfe. Im Hinblick auf dieses *tertium datur* habe ich schon in der „Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche“ darauf aufmerksam gemacht,⁸⁰⁾ daß die Unbestimmtheit des Ausdrucks eine Auffassung ermöglicht, welche den subjektiven Diesseitigkeitsstandpunkt mit der objektiven Zukunftshoffnung kombinieren würde; nämlich in dem Sinne: „ich selber werde es noch hienieden klar durchschauen, daß (und wie) Gott nach meinem Tode als mein Anwalt auftreten wird.“⁸¹⁾ Ich möchte dies

⁸⁰⁾ 2. Aufl. XVI, 191.

⁸¹⁾ Wenn man einwenden möchte: wie reimt sich mit der Erwartung diesseitigen Trostes und Ausgleiches ein Verlegen der Erfüllung solchen Hoffens in einen Zustand nach dem Tode, wenn nicht eine Ahnung damit verbunden wäre, daß man selber das Erfülltwerden irgendwie selbst erleben oder davon Kunde empfangen wird?, so liesse sich solche Erwägung ebenso auf jeden Wunsch sterbender Eltern für ihre Kinder anwenden. Es wäre ähnlich, wie wenn man angesichts Exod. 34, 7 fragen wollte: wie reimt sich ohne die Annahme der Unsterblichkeit die Vorstellung von einer persönlichen Sündenstrafe mit der Versicherung, daß erst an den Kindeskindern bis ins vierte Glied die Sünden heimgesucht werden? Auch diesen Widerspruch, dessen Vorhandensein wir nicht leugnen wollen, haben Jeremja und Ezechiel nicht mit dem Hinweis auf eine jenseitige Vergeltung gelöst, aber sie haben ihn

wiederholen gegenüber der Konzession, welche H. Schultz der entgegengesetzten Ansicht macht, daß nämlich, wenn אֶל־יְהוָה (trotz LXX $\acute{\epsilon}\acute{\omega}\rho\alpha\chi\epsilon$) futurisch gefaßt würde, an eine göttliche Offenbarung appelliert werde, deren Hiob im Scheol teilhaftig zu werden hoffe. Für dieses hypothetische Zugeständnis liegt gar keine Nötigung vor. Abgesehen davon nämlich, daß die logische Schärfe der Zeitbestimmung, wie sie z. B. im Griechischen und Lateinischen zwischen $\acute{\omicron}\rho\acute{\alpha}\omega$, $\acute{\omicron}\psi\omicron\mu\alpha\iota$, $\acute{\epsilon}\acute{\omega}\rho\alpha\chi\alpha$, zwischen *videro* und *videbo* möglich war, in der hebräischen Ausdrucksweise aus grammatischen Gründen überhaupt nicht erreicht werden konnte, — warum sollte nicht auch ein unmißverständliches Futurum in Hiobs Selbstaussage eine Beziehung auf die ihm noch bevorstehende kurze Lebensfrist zulassen? Er ist überzeugt, seine „eigenen Augen“, deren physiologisches Substrat doch nach dem Tode so gut wie „die Haut“ hingeschwunden sein würde, werden die dereinstige Realität der göttlichen Ehrenrettung und Fürsprache vorauserblicken, und zwar nicht erst, „nachdem“ er seines Fleisches entkleidet sein wird, — denn מִבְּשָׂרִי und אֶחָר עוֹרִי sind keine Nebensätze, אֶחָר ist einfach als Präposition zu fassen,⁸²⁾ — sondern alsbald, wann Gott es gefällt, und vielleicht eben schon hienieden und ohne Verzug, werde er vorausschauen, was noch nach seinem Tode Gottes treue Vorsehungsgnade für ihn thun werde. Man kann nämlich die beiden adverbialen Bestimmungen bei der prägnanten Fassung des Ganzen grammatisch direkt mit dem Objekt אֶל־יְהוָה verbinden; denn es ist nicht ausgeschlossen, daß es lediglich in der syntaktischen Beziehung zu dem v. 27 angeschlossenen Relativsatz begründet ist, wenn אֶל־יְהוָה an den Schluß gestellt wird. Seltsam bleibt die Konstruktion zwar auch so, aber seltsam und aphoristisch ist sie in jedem Falle. Dann ist der Zusammenhang dieser: „Ich kenne meinen lebendigen Retter, einen Nachmann,

zu lösen versucht. Und so ist auch jener Hiobaufblick ein Fragezeichen, das der Lösung harrt und welches mit Anlaß gegeben hat zur späteren Entwicklung der Wiederbelebungsaahnung und -hoffnung; aber unpsychologisch ist solcher Aufblick darum auch in sich selber keineswegs.

⁸²⁾ Vgl. Dillmann, Zu d. St. S. 183f. der 3. Aufl.

der über meinem Grabesstaube auftreten wird; als einen solchen, der (eben weil er dieser „Nachmann“ und „Rächer“ ist) sogar nach Abschluß meines irdischen Lebens, nach der Zerstörung meiner Haut und ohne Rücksicht auf mein fleischliches Fortbestehen für mich eintreten wird, werde ich Gott demnächst sicherlich schauen; welchen ich schauen werde u. s. w.“ Mit Vorausbeziehung auf diese seine posthume Zuständlichkeit im Tode hofft Hiob schon hienieden Gott zu schauen, weiß er ihn als lebendigen Erlöser. — Noch einfacher wäre es vielleicht, die gesamte Voraussetzung, von welcher wie diese so jene vorgängigen Deutungen ausgehen, wonach dem Dichter an dieser Stelle ein Gegensatz zwischen Diesseits und Jenseits des Grabes in dem uns geläufigen Sinne überhaupt zum Bewußtsein gekommen sei, in Zweifel zu ziehen und den Schwerpunkt in die israelitische Vorstellung des „Gottschauens“ zu verlegen. „In deinem Licht sehen wir das Licht“ (Ps. 36, 10). In dem Gedanken an den ewigen Gott schwindet alle Sorge; denn „angesichts“ des Unvergänglichen sind die vergänglichen Dinge unbänglich; Himmel und Erde werden vergehen, „du aber bleibest,“ (Ps. 102, 27), und wer Gott hat, der fragt nichts nach Himmel und Erde (Ps. 73, 25); wer Ihn schaut, dessen Seele genest (Gen. 32, 30), dessen Durst ist gestillt (Ps. 42, 3). Es ist wohl nicht immer nur die Sünde, welche bewirkt, daß Gott „im Zorn sein Antlitz verbirgt“ (Ps. 27, 9); aber nur wer reines Herzens ist, der schaut Gott (vgl. Matth. 5, 8). Daß Gott auch dem Frommen zeitweilig sein Antlitz verbirgt, um es dem demütig Flehenden dann doch wiederum zu zeigen (Ps. 30, 8 u. 9), dieser Wechsel steht immerhin, auch wenn es nicht immer ausdrücklich gesagt wird, dem gesamten religiösen Charakter israelitischer Frömmigkeit gemäß in enger Beziehung zu dem ethisch bestimmten Gegensatz zwischen der Sünde, welche den Tod nach sich zieht, und der gnädigen Verheißungstreue, welche vor frühzeitigem irdischen Tode bewahrt. Diese Gnade erfahren heißt Gott schauen, heißt zugleich gerechtfertigt dastehen vor Gott und Menschen (Ps. 17). Aber in dem Erweis solcher Gnade liegt es darum an sich noch keineswegs, daß sie irgend auf eine Aussicht in ein Leben jenseits des Grabes Hoffnung oder

Anspruch gewährt. Dies erhellt z. B. aus Ps. 30, 4 u. 10 im Vergl. zu v. 8 u. 9: indem Gott sein „Antlitz“ wieder zeigte, hat er den Flehenden aus Todesgefahr errettet; damit hat er dessen Erwägung bestätigt: „welchen Zweck hätte mein frühzeitiges Sterben, mein Sinken zur Grube? Kann Staub dich preisen, verkünden deine Treue?“ Da ist deutlich ersichtlich, daß das Gottschauern, wie es der tödlich Leidende erhofft, mit einer völlig negativen Auffassung vom Lebensende vereinbar ist, und zwar obwohl oder gerade weil im „Schauen Gottes“ das Ewige siegt über das Endliche. Daß ich jetzt gesund werde, ist Gnade Gottes, und das Bewußtsein dieser Gnade wiedererlangen ist das heiß-ersehnte Schauen Gottes; aber darum ist das Sterben an sich nicht Gegenstand des Schreckens: wenn dereinst meine Stunde gekommen sein wird, will ich gerne sterben, der Tod als solcher hat angesichts des ewigen Gottes gar nichts auf sich; nur jetzt dem Sterben zu entgehen und wider die übeldeutenden Schlußfolgerungen der Nächsten gerechtfertigt zu werden, würde mir als religiöses Postulat, als untrennbar vom Schauen Gottes erscheinen. So mag auch Hiob in dichterischer Einkleidung nur das sagen wollen, daß trotz der größten Unwahrscheinlichkeit seines Genesens und trotz der schwer widerlegbaren gegnerischen Erwägung, wonach sein frühes Sterben den Zweck habe, schwere Sünde zu ahnden, dennoch Gott ihm Sein Antlitz wieder zeigen, d. h. ihn doch noch erretten werde. Und zwar erretten zunächst von übeldeutender Anklage der Menschen, sodann aber (v. 27) vom Tode selbst. Schon hat er v. 23 f. an die Nachwelt appelliert, gleichwohl dringt mit v. 25 ff. die fromme Hoffnung auf gegenwärtige Rettung wieder durch. Zuerst in aphoristischen Ansätzen: „Und ich — weiß meinen Retter, den Lebendigen, den „Künftigen, über Staub wird er aufstehn; und mag es „auch sein nach meiner Haut, die zerstört wird, diese da! „und ohne mein Fleisch —: ihn, Gott, schaue ich doch „noch!“ Dann aber, sobald das Wort vom Gottschauern ausgesprochen ist, erhebt sich v. 27 die volle Zuversichtlichkeit wirklicher Rettung.

Diese Auffassung nähert sich scheinbar wieder mehr

der ersterwähnten, welche nur an diesseitige Errettung denkt, aber sie rechnet vor allem mit dem ewigkeitlichen Wesen innerhalb des Gottesgedankens und kommt insofern wieder der an zweiter Stelle erwähnten Deutung näher. Völlige Neutralisierung des Gegensatzes zwischen Diesseits und Jenseits durch den ewigkeitlichen Gottesgedanken, welcher die ganze Seele ausfüllt, obwohl er gerade im frischen Bewußtsein des Endlichen,⁸³⁾ in dem Wunsch, dieses oder jenes besondere Mißgeschick zu überwinden, lebendig wird: das ist das Charakteristikum unserer Stelle, wie des altisraelitischen Glaubens überhaupt.

Demgemäß finden wir gerade durch die Hiobstelle unser oben formuliertes allgemeines Urteil über den alttestamentlichen Jenseitsglaubens bestätigt. Und es erübrigt nur noch, von dem reiferen und dogmatisch klarer umgrenzten christlichen Standpunkt aus eine endgültig vergleichende Schätzung der anderen drei Religionen vorzunehmen.

Auch die christliche Wiederbelebungshoffnung macht die Verwirklichung eines zukünftigen seligen Daseins durchaus vom Gottesglauben abhängig. Gott wird die Individuen wieder beleben, weil oder sofern sie an seinem ewigen Leben teilzunehmen angefangen haben, oder wenigstens sofern sie an demselben teilzunehmen fähig sind oder fähig gewesen sind. Der individuelle Leib erstirbt, und auch die Seele ruht in Gott, teilnehmend an der Seligkeit Gottes.⁸⁴⁾ Aber durch schöpferischen Gottesakt empfängt sie dereinst einen neuen verklärten Leib, dessen Grundzüge schon auf Erden sich bilden sollen und dessen individuelle Vollendung in dem Maße sich anbahnt, wie durch sittliches Wachstum in der Heiligung, durch Leiden und Überwinden die innere

⁸³⁾ Schleiermacher sagt in der „Dialektik“: „Der religiöse Mensch hat kein Arg daraus, das Bewußtsein Gottes nur zu haben an dem frischen und lebendigen Bewußtsein eines Irdischen“ (S. 153).

⁸⁴⁾ Vgl. Luthers vereinzelte Äußerung in dem Briefe an Amsdorf vom 13. Jan. 1522: „*Verisimile exceptis paucis omnes dormire insensibiles.*“ Die spätere lutherische Dogmatik, namentlich schon Chyträus, weist die Lehre von der Psychopannychie ab: alle gläubig Gestorbenen gehen sofort ins Paradies ein („*De morte et vita aeterna.*“ Rostock 1590, II, 57 f., 65 f., 46).

Verklärung sich verleiblicht. Man darf schwerlich behaupten, daß diese Lehre prinzipiell verschieden sei von der Stellungnahme des A. T.; sie ist nur eine überraschende, aber mit Klarheit ausgesprochene Konsequenz jener, eine großartige dialektische Entwicklung der alttestamentlichen Grundidee, aber freilich unter Vermittlung jener eigenartigen Realoffenbarung, welche die bisherigen Hoffnungen in unerwarteter und überwältigender Weise nicht bloß erfüllte und übertraf, sondern steigerte und von Grund aus neu gestaltete: der Auferstehung Jesu. *Vetus testamentum in novo patet*. Auch nach christlicher Lehre ist der Gottesgedanke praktisch von so einzigartiger Bedeutung, daß das Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit des in Christo geoffenbarten Liebeswillens Gottes nicht beeinträchtigt werden dürfte durch den Ausfall einer metaphysischen Erwägung über die individuelle Unsterblichkeit; vielmehr empfängt umgekehrt die Auferstehungshoffnung ihre zureichende Begründung erst durch die Gewißheit des Gottvertrauens im christlichen Sinne. Dies geht sowohl aus dem entscheidenden Worte Jesu: „Gott ist nicht der Toten, sondern der Lebendigen Gott“, als auch aus der ausführlichen Apologetik Pauli 1. Kor. 15 hervor. So ist die christliche Jenseitshoffnung zugleich der Schlußstein des eschatologischen Gebäudes, welches auf dem Fundament des israelitischen Offenbarungsglaubens seit der Zeit des Exils sich erhob. Und auch die lebhafteren, obwohl durchweg keuschen Farben, mit denen das N. T. die bildliche Ausmalung des Jenseitsideals, im Unterschiede sowohl von der materiellen Farblosigkeit der alttestamentlichen Hadesvorstellung wie von der grotesken Sinnlichkeit des späteren Judentums, durchgeführt hat, sind formell zum größten Teil aus dem A. T. entlehnt. Nur gradueller Art sind somit in dieser Rücksicht die Vorzüge der neutestamentlichen Lehre. Die folgerichtige Entwicklung und Vervollständigung der früheren unbestimmten oder nur ahnenden Fernblicke, die Steigerung in der rhetorischen Lebhaftigkeit, wenn es sich um Darstellung des Wesentlichen handelt, neben der ruhigeren und weihevolleren Darstellung, wo es nur auf ästhetische Ausmalung nebensächlicher Züge ankommt, — vor allem die Vertiefung der religiösen Innigkeit, welche dem

idealen Zukunftssehnen eingehaucht wird: diese Momente rechtfertigen die Behauptung eines fundamentalen Gegensatzes zur Religion Israels noch nicht.

Allerdings kann man die wesentlichere Seite des gegenseitigen Verhältnisses andererseits auch wiederum als einen spezifischen Gegensatz charakterisieren. Indem das christliche Jenseitsideal in folgerichtiger und klarer Weise den Grundlinien der gesamten christlichen Weltansicht angepaßt wird, so kommt erst in der christlichen Eschatologie der wahrhafte Ernst und der unendliche Wert des Lebens zur Geltung. Deshalb werden die individual-egoistischen und national-partikularistischen Veranschaulichungen und Vorstellungsformen, welche die alttestamentliche Frömmigkeit noch zuließ und welche thatsächlich in den eschatologischen Idealen des rabbinischen Judentums hervortreten, durch den spezifisch ethischen und universalen Charakter der christlichen Hoffnungslehre ausgeschlossen. Die überwiegend sinnlich gemeinten Zukunftserwartungen, z. B. „die für die frommen Israeliten bestimmten fetten Mahlzeiten“ „vom Fleische des Leviathan und Behemoth“⁸⁵⁾ werden als dem christlichen Ernst widersprechend zur Unmöglichkeit; aber innerhalb der ethisch zulässigen Veranschaulichungen werden nunmehr diejenigen bevorzugt, welche den überschwänglichen Wert des neuen Lebens am ergreifendsten zu illustrieren geeignet sind. Dahin gehört namentlich das Gleichnis von der Vermählung, von der ersehnten Vereinigung von Braut und Bräutigam. Während der buddhistische Pessimismus nur die Warnung kennt: „Blumen sammelt der Mensch; nach Lust steht sein Sinn. Wie die Wasserfluten des Nachts, so kommt der Tod über ihn und rafft ihn hin,“⁸⁶⁾ sodafs der trostlose Verzicht auf das Edelste zum Dogma erhoben wird: „Aus Liebe wird Leid geboren, aus Liebe wird Furcht geboren. Wer vom Lieben erlöst ist, für den giebt es kein Leid; woher käme ihm die

⁸⁵⁾ Vgl. Stähelin, „Jahrbücher für deutsche Theologie,“ 1874, S. 212; Wünsche, „Jahrbücher für protest. Theologie,“ 1880, S. 377—381. Vgl. aber über Henoch 60, 24 (*jessêsajû*) Dillmann, Buch Henoch, S. 190 f.

⁸⁶⁾ Oldenberg, a. a. O., S. 223.

Furcht?“⁸⁷⁾ und während der mosaische Gottesbegriff für das Bild der treuen Herzensneigung nur die theozentrische Anwendung auf den bundestreuen Gott gestattet (Hos. 2), auf seiten des Volkes dagegen dasselbe Bild zur Ergänzung der drohenden Zukunftswarnungen verwertet wird (Jer. 7, 34; 25, 10; vgl. Apok. 18, 2. 3) —: so hat die christliche Eschatologie auf Grund des innigeren Verhältnisses zwischen Gott und Mensch und in Anlehnung an ausführliche Worte und Gleichnisse Jesu (Matth. 9, 15; 25, 1 ff.; Joh. 3, 29), vielleicht auch in Anlehnung an das alttestamentliche Hohelied der Liebe, diesem Bilde eine Anwendung gegeben, welche, ohne das Mystische des Gemeinschaftsverhältnisses zu verkennen (Eph. 5, 32), vor allem den unendlichen Wert und die ungetrübte Harmonie des zukünftigen Vollendungszustandes veranschaulichen will (2. Kor. 11, 2; Apok. 19, 7—9; 21, 2. 3; 22, 17). Und zwar in dem Sinne, daß als Grundzug dieses Zustandes der gegenseitige Einklang zwischen der Liebe Gottes und der tiefsten persönlichen Herzensrichtung der Menschen, und erst auf solchem Grunde die Erwartung einer völligen Besiegung aller aus der strafwürdigen Sünde stammenden Mängel und Hemmnisse geschildert wird (Apok. 21, 4; 1. Kor. 15, 26—55). So aufgefaßt kann man die christliche Eschatologie mit ihrer absoluten Wertschätzung des ewigen Lebens als spezifisch entgegengesetzt und grundverschieden von der israelitischen charakterisieren; es ist aber offenbar, daß es nach dem oben Gesagten ebenso freisteht, mehr das Gemeinschaftliche hervorzuheben.

In jedem Falle bleibt unser Hauptergebnis bestätigt, wonach die vorläufige dogmatische Suspension des transscendenten Jenseitsglaubens, wie sie wenigstens bis auf die Zeit der vorläufigen Konstituierung des Kanons unter Esra und Nehemia ein Charakteristikum der israelitischen Frömmigkeit gewesen ist, sich hinreichend aus der Eigenart des mosaischen Gottesglaubens erklärt. Das Gottvertrauen des frommen Israeliten war eine so unvergleichliche Lebenspotenz, daß es, um vorerst in seiner Ausschließlichkeit zur vollen Entfaltung zu gelangen, sogar die naturgemäße Kehr-

⁸⁷⁾ Oldenberg, S. 224.

seite jener Gottesverehrung, den Unsterblichkeitsglauben, einstweilen dogmatisch neutralisieren mußte, um dann später die soteriologische und eschatologische Wahrheit auch dieses Glaubens zu um so reicherer Geltung kommen zu lassen.

Unser Versuch, die Ursachen des neutralen Verhaltens der drei hervorragenden Religionen zur Unsterblichkeit aufzudecken, läßt noch manchem Bedenken Raum. Schon die detaillierte komparative Zusammenstellung einzelner heidnischen Weltanschauungen mit einer Glaubensform, welche sich als göttliche Offenbarung allem Heidentum entgegengesetzt wufste, könnte vom religionswissenschaftlichen Standpunkt aus gewagt erscheinen. Aber auch innerhalb der Vergleichung der heidnischen Religionen untereinander bleibt manches Bedenken. Wenn wir überall von dem ursprünglichen Gemütsideal der religionsstiftenden Geister einerseits die spätere theologische Verstandesarbeit, andererseits die Vorstellungsgebilde des Volksglaubens unterscheiden würden, in denen sich je und je neben einem lebensfähigen Niederschlag jener schöpferischen Kraftäußerungen bevorzugter Einzelpersonen manches Überbleibsel uralten Aberglaubens zu reflektieren pflegte; wenn wir überall scharfe Grenzen ziehen dürften zwischen unmittelbarer und reflektierter Religion und nur homologe Elemente miteinander vergleichen würden: dann möchte der Gegensatz zwischen den eschatologischen Auffassungen des Buddhismus, des Konfucianismus und mehrerer anderen Natur- und Geschichtsreligionen vielfach noch geringer, manchmal aber noch auffallender erscheinen, als es oben dargestellt wurde.

Und dies gilt sogar von der alttestamentlichen Religion, insofern nämlich als wir den ethisch bestimmten und darum bleibenden Kern ihrer religiösen Wahrheit nicht überall deutlich zu unterscheiden vermögen von der Hülle ethnologischer Einkleidungen und national-partikularistischer Zuthaten. Je nachdem wir mehr die animistischen Schlacken der volkstümlichen Scheollehre oder mehr die reiferen ethischen Ideale der Prophetie hervorkehren, und je nachdem wir innerhalb des Geisterglaubens der Hebräer die Grenze des „Geoffenbarten“, d. h. Allgemein-menschlichen, und des bloß ethnologisch Gewordenen im allgemeinen enger oder weiter

ziehen, wird auch einzelnes wie die Entrückung des Henoch und Elia entweder mehr mit dem biblischen Bericht von der Himmelfahrt Jesu, oder aber mit der ursprünglichen Darstellung vom Tode des Mose kombiniert werden können, und die Samuelbeschwörung entweder mit der Erscheinung des Mose und Elia bei der Verklärung des Herrn und mit der vom Heiland (Luk. 16, 27—31) hypothetisch hingestellten temporären Totenerweckung, oder aber mit der Citierung Agamemnons in den Choephoren des Äschylus, mit dem Hadesbesuch des Odysseus, ja möglicherweise mit dem herodianischen Schreckbilde einer Metempsychose des Täufers zusammengestellt werden dürfen. Die Bestimmung des Verhältnisses der Religion Israels zu anderen Religionen hängt eben von der Beurteilung der ersteren ab; namentlich aber von der Berücksichtigung des Gegensatzes zwischen Dogma und Volkstum, dogmatischer Idee und praktischem Ideal. Sehen wir auf das ursprüngliche Ideal, wie es dem Mose, dem Konfucius und dem Buddha vorschwebte, so werden wir manche verwandte Züge entdecken; noch mehr, wenn wir die abergläubischen Vorstellungen des beiderseitigen ungeschulten Volksglaubens miteinander vergleichen. Was aber in der Mitte liegt, die kanonische Litteratur, die theologische Metaphysik und die verstandesmäßige Dogmatik, darin zeigen sich die größten Verschiedenheiten. Das menschliche Herz, die geistige Anlage ist im wesentlichen überall dieselbe, die sprachliche Ausprägung der Gedanken und die Systematik der Begriffe ist überall verschieden. Darum ist schon die jüdische Apokalyptik, geschweige der dogmatische Mosaismus, mit der buddhistischen Spekulation kaum zu vergleichen, während die naiven Äußerungen des beiderseitigen Volksglaubens sehr ähnlich sind und sogar manches prophetische und Psalmwort des A. T. mit den poetischen Äußerungen buddhistischer Sehnsucht gewisse Vergleichspunkte aufweist.

Aber diese einschränkenden Erwägungen bestätigen wiederum die Thatsache des dogmatischen Lehrunterschiedes und ändern daher an dem vorher entwickelten Grundgedanken nichts. *A potiori fit denominatio*. In den drei Religionen, im Konfucianismus und im Buddhismus wie im Mosaismus, entspricht die dogmatische Stellungnahme zum Unsterblich-

keitsglauben zwar mit dialektischer Folgerichtigkeit demjenigen, was für das wesentliche religiöse Ideal gehalten wurde; aber die Beschaffenheit dieser Ideale ergibt jenen erheblichen Unterschied zu gunsten der Religion des Bundesvolkes. Im Heidentum eine direkte und natürlich vermittelte psychologische Konsequenz der Gesamtweltanschauung, in der Religion Israels eine indirekte, ethisch vermittelte und daher formell kontrastierende Folgerung aus dem spezifischen Glaubenscentrum, der Gotteszuversicht. Dort das flache Niveau eines weltlichen Optimismus oder Pessimismus, welches auch den Unsterblichkeitsgedanken nivelliert, indem es ihn der subjektiven Stimmung zum Opfer bringt; hier die Ausschließlichkeit eines transcendenten Ideals, welches sogar gegen unser subjektives Interesse einstweilen sich ausschließend verhält.

Die Zusammenstellung der drei geschichtlichen Religionen und die Vergleichung der verschiedenen Standpunkte in ihrem neutralen Verhalten zum Unsterblichkeitsglauben dient nun als bestätigende Ergänzung unserer psychologischen Ableitung dieses Glaubens, wie wir sie in der vorhergehenden Untersuchung durchgeführt hatten. Die Vergleichung zeigt, daß von den vier Hauptmotiven keines für sich allein ausreicht, um den Glauben mit Notwendigkeit hervorzurufen oder auch nur den keimenden zur Reife zu bringen, — weder die Verstandesfrage, wie der nüchterne Sinn des Chinesen sie aufwirft, noch die Auffassung des Lebens als Traum, die dem indischen Denken entspricht, noch der dem israelitischen Vorstellungskreise so geläufige Vergeltungsgedanke. Sie zeigt, daß wo das erste und ausschlaggebende Motiv fehlt, der lebhafte Wunsch, — daß da, wo selbst das ethische Vollkommenheitsideal nicht von positivem Lebenswunsche getragen ist, die Jenseitserwartung eine negative bleiben kann und daß auch der positive Lebenswille, wo er zwar dem festesten Gottesglauben Vorschub geleistet hat, an sich aber überwiegend auf irdische Wohlfahrt gerichtet bleibt, nur die Bedingungen des Unsterblichkeitsglaubens schaffen hilft, nicht notwendig diesen Glauben selbst zur Reife bringt.

Aber das Ergebnis unserer Vergleichung beschränkt sich nicht auf diese negative Bestätigung des früher Gewonnenen. Der Psychologie des Unsterblichkeitsglaubens ist anzuschließen eine Psychologie der Unsterblichkeitsleugnung und der Neutralität in Würdigung jenes Glaubens. Auch der Unglaube und die Gleichgültigkeit haben ihren gesetzmäßigen Grund; auch sie keimen aus seelischen Regungen und geistigen Dispositionen, welche dadurch nicht an Regelmäßigkeit und an Berechenbarkeit verlieren, daß sie mit Bewußtsein um die Gründe ihres Ursprungs und um die Tragweite ihrer negativen Schöpfungen vollzogen werden. Bewußte Gleichgültigkeit und bewußter Unglaube der beschriebenen Art setzen einen gewissen Höhengrad menschlicher Kultur voraus, dessen Lebensäußerungen zwar im einzelnen oft verwickelter und schwerer durchschaubar sind im Vergleich zu jenen psychischen Erscheinungen, wie sie unmittelbar aus dem natürlichen Empfinden, Begehren und Vorstellen des volkstümlich-kindlichen Lebens hervorschimmern, dessen allgemeinere Beweggründe aber gerade deshalb deutlicher und sicherer erkannt werden können, weil das Geistesleben der Kulturvölker in bewußter Selbstreflexion mit den Erzeugnissen der eigenen Schaffenstribe sich beschäftigt und in litterarischen Schöpfungen Zeugnis ablegt von dieser Beschäftigung. Darum ist aber auch anzunehmen, daß zu der bewußten dogmatischen Stellungnahme jener höherstehenden Religionen parallele Erscheinungen auch auf dem Standpunkt der philosophischen Weltbetrachtung wiederkehren werden; wie dies denn auch thatsächlich bis in die Gegenwart herein der Fall ist. Nicht weniger die mosaische wie die buddhistische und die konfucianische Unsterblichkeitsansicht sind typisch für die verneinenden oder neutralen Anschauungen, wie sie in den philosophischen Systemen der Kulturwelt hervorgetreten sind.

Zunächst die beiden letztgenannten. Der chinesischen Stellungnahme entspricht jener Diesseitigkeitsrealismus, wie er in den Anschauungen der modernen Positivisten und Evolutionisten zu Tage tritt und ebenso wie die Lebensansicht des Konfucius grundsätzlich optimistisch, stark moralisierend, aber in der Moral utilitaristisch, in der

Religion gleichgültig ist: der Standpunkt der Feuerbach, Comte, Dühring, Spencer, Harald Höffding. Der buddhistischen Verneinung entspricht der ebenso idealistische wie pessimistische Standpunkt Schopenhauers und seiner Jünger, welche in ähnlicher Weise wie der Stifter der ostasiatischen Weltreligion in ihrer tief angelegten metaphysischen Moral des Mitleids und der Menschenliebe den Ersatz finden für jeglichen positiven Ausblick in eine individuelle Seligkeit des Jenseits, auf welche zu verzichten schon der Einblick in die Unheilbarkeit des Weltelends gebiete. Dort wie hier wird der Selbstmord verworfen, nicht weil durch Abschüttelung des irdischen Lebensjoches ein jenseitiges Seligwerden verscherzt würde, sondern weil nur durch innere Selbstüberwindung und Willensertötung das Ziel der absoluten Verneinung erreicht werden kann, welches das allein erstrebenswerte ist.

Wie erklärt sich nun psychologisch dieser idealistische Pessimismus und jener realistische Optimismus? Sehen wir von den ethnologischen und historischen Bedingungen ab, unter welchen der Glaube Buddhas und Konfucius' keimte, so ist ein wesentlicher Grund die Abwesenheit der elementarsten und wirksamsten der von uns unterschiedenen Triebfedern des Jenseitsglaubens: die Abwesenheit des Wunschmotivs, dessen höhere Vollendung in ethischer Sphäre, wie früher gezeigt, das Streben nach persönlicher Heiligkeit und Vollkommenheit wäre. Wie einst Konfucius, so fühlen auch die modernen Positivisten und Evolutionisten sich in dieser Welt heimisch; ein unendliches Fortleben erscheint ihnen unvereinbar mit dem Gesetz der Endlichkeit, dem wir hienieden unterworfen sind und welches der Lebensmüdigkeit des Alters den naturgemäßen Wunsch nahelegt, endlich das Zeitliche zu segnen. Selbst ein Goethe, der noch in hohem Alter ungebrochene Lebenskraft in sich verspürte, hat doch dem Walten des Naturgesetzes seinen Tribut zahlen müssen, und wenn Konfucius noch in seinem siebenzigsten Lebensjahr eine stetige Steigerung seiner geistigen Kräfte wahrzunehmen behauptete, so wird das ein einseitiges Wachstum der Urteilskraft gewesen sein, welche die Erfahrung des Alters gewährt, die aber später einmal mit dem

Schwinden des Gedächtnisses schnelle Dekrescenz erfahren und mit Auflösung der Vitalität des Gehirns ein plötzliches Ende nehmen muß. Dem Verständigen kann nicht einmal der Wunsch ewig zu leben dauernd entstehen. Er muß dem Weltgesetz gemäß die Stätte räumen, da er das Bürgerrecht der Erde genoß, um nun anderen Platz zu machen. Die Träume des kommenden Schlafes fürchtet er nicht, das Verstandesrätsel ist ihm gelöst, teils in der Abstammungstheorie, teils in der realistischen Kritik aller metaphysischen Spekulationen; eine ewige Vergeltung erwartet er nicht, da das Gewissen, soweit es daran gemahnt, selbst nur relativ, nämlich durch Entwicklung geworden ist als unbewußte Kunst moralischer Selbstregulierung, soweit es aber den Charakter unfehlbarer, instinktiver Wahrheitsstimme trägt, schon in diesem Leben eine vollständige Vergeltung ermöglicht mittels der inneren Befriedigung des guten und der Qualen des bösen Gewissens. Und da auch das Streben nach sittlicher Tugend nur ein beschränktes sein kann, und ihr höchstes Gesetz, das gemeinsame Wohl, durch die jeweilige Beschaffenheit der Gesellschaft ebenfalls begrenzt ist, so wäre ein Lebenswunsch, der über das Grab hinausreichte, gegenstandslos: alles vernünftige Begehren erstreckt sich auf das Dasein in dieser Welt, und auch die Flamme idealster Wunscheskraft erlischt mit dem individuellen Leben. Nur ein leichtes, sanftes Sterben ist der Wunsch, den der lebensmüde Bekenner der lebensfreudigen Diesseitigkeitslehre für die „letzten Dinge“ übrig hat; „nur mit allzu schwerem Jammer, Gütige, verschone mich!“ Der Realismus der Jenseitsverneinung angesichts des Todes hat wohl seinen schönsten Ausdruck in jenen Strophen gefunden, denen David Friedrich Strauß die Empfindungen seiner scheidenden Seele eingehaucht hat:

„Wem ich dieses klage,
Weiß, ich klage nicht;
Der ich dieses sage,
Fühlt, ich zage nicht.

„Heute heist's: verglimmen,
Wie ein Licht verglimmt,
In die Luft verschwimmen,
Wie ein Ton schwimmt.

„Möge schwach wie immer,
Aber hell und rein
Dieser letzte Schimmer,
Dieser Ton nur sein.“

Nicht minder ist die Stellungnahme des philosophischen Pessimismus zur Unsterblichkeitsfrage durch das Wunschmotiv bestimmt. Zwar ist für Schopenhauer auch das spekulative Verstandesproblem der „Unzerstörbarkeit unseres Wesens an sich“ von Bedeutung, und der Gedanke, daß das Leben ein Traum, ist ihm geläufig wie dem indischen Weisen. Aber von diesen Motiven aus nähert er sich gerade einer positiven Stellungnahme zu dem Problem: er behauptet die Unzerstörbarkeit unseres ansichseienden Wesens durch den Tod, und von seinen systematischen Prämissen aus würde man sogar die individuelle Unsterblichkeit folgern können, sofern ihm die Eigentümlichkeit der menschlichen Individualität den Gedanken nahe legt, daß auch ihr die Ewigkeit der abstrakten Ideen zukomme und daß das Individuationsprinzip, wonach alles einzelne Wirkliche, sofern es Exemplar der Gattung, nur vorübergehende raumzeitliche Erscheinung des Übersinnlichen sei, auf das einzigartige Wesen der menschlichen Individualität keine Anwendung finde. Also die Welt als Vorstellung ist nicht so sehr maßgebend für Schopenhauers Verneinung der Jenseitshoffnung wie die Welt als Wille. Diese Welt ist durchaus vom Übel, sie liegt im Argen. Die Willenswelt ist Wechsel zwischen Begierde und Langeweile: beides ist Qual. Alles wirkliche Sein ist, wie bei Buddha, Entstehen und Vergehen, und dieses unaufhörliche Werden — objektiv betrachtet die Quelle reinsten, uninteressierter Freude für die künstlerisch anschauende Phantasie — es ist subjektiv, soweit das persönliche Willensinteresse in betracht kommt, die endlose Kausalkette von Lust und Schmerz, deren Ertrag weit überwiegend die Erfahrung von Leidenschaft oder Leere, von Not, Angst und Leiden oder unerfüllter Begierde ist. Und die Beseitigung dieses Zustandes ist unendlich viel wichtiger als die intellektuelle Lösung des Lebensrätsels. Nur durch Selbstverneinung des Willens kann die Qual des Willenslebens gehoben werden. Ganz wie bei Buddha so

hat auch bei Schopenhauer der nach Heiligkeit Strebende nicht zu fragen nach dem Sein oder Nichtsein, sondern nach der Besiegung des Hindernisses, welches ihn vom Nirwâna trennt; und dieses Hindernis ist der Wille selbst. Weil alles Wünschen Qual ist, so giebt es für den Weisen keinen Wunsch, dessen Erfüllung ihm Seligkeit verhiefse, sondern nur ein Auslöschen aller Wünsche, des Wunschvermögens selbst. Während der lebensfrohe Sinn des vedischen Sängers begehrt nach dem Lande der Unsterblichkeit, „wo alle Wünsche erfüllt sind“, so verheißt Buddha und mit ihm Schopenhauer das Eingehen in jenes Nichts, da alle Wünsche verstummet sind. Hier würde also dem Wünschen, falls es einen wahrhaft befriedigenden Gegenstand fände, das Diesseits nicht genügen, um von ihm die Erfüllung zu erwarten, wie der moderne Realismus empfiehlt, sondern auf das Ewige, Jenseitige würde es gerichtet sein: aber der einzige Wunsch, den das Weltenleid übrig läßt, ist eben seine eigene Negation, daß er selbst, der Wunsch, das Wünschen und der Wünschende, nicht mehr sei; und darum auch hier die Negation der individuellen Unsterblichkeit. Wohl strebt der Schopenhauerianer nach Heiligkeit, aber nicht eigentlich nach Heiligkeit des persönlichen Wollens, sondern nach Heiligkeit irgend eines wesentlichen, überindividuellen Seins durch Ertöten der ganzen Willenswelt; ihm, dem die Welt des Willens überwunden und resorbiert ist, ihm ist diese ganze so reale Welt mit ihren Sonnen und Milchstraßen — nichts. Es ist die psychologische Weltbetrachtung der Wunschlosigkeit, wie sie den „Lichtern des Kanopus“, *Anvari Soheili*, jener persischen Überarbeitung der indischen Fabelsammlung des Bidpai, als Motto dient:

„Ist einer Welt Besitz für dich zerronnen,
Sei nicht im Leid darüber — es ist nichts.

Und hast du einer Welt Besitz gewonnen,
Sei nicht erfreut darüber, es ist nichts.

Vorüber geh'n die Schmerzen und die Wonnen,
Geh' an der Welt vorüber, es ist nichts.“

Die beiden eben charakterisierten Anschauungsweisen des modernen Denkens sind nicht die einzig möglichen,

welche eine neutrale Stellungnahme zu den positiven Jenseits-erwartungen zur Folge haben. Neben die weltseelige Gleichgültigkeit des Diesseitigkeitsrealismus und neben das weltflüchtige Vernichtungsstreben der pessimistischen Weltelendsmoral tritt jene Psychologie der Neutralität, wie wir sie typisch im dogmatischen Mosaismus verkörpert fanden: in gewissem Sinne die höhere Synthese der beiden ostasiatischen Religionen. Die optimistische Bejahung des Willens zum Leben teilt dieser Standpunkt mit dem Konfucianismus und Positivismus; hinwiederum ist ihm mit Buddhas Religion und mit dem idealistischen Pessimismus Schopenhauers gemeinsam die Hinwendung des höchsten Interesses von dieser Welt empor in die jenseitige Sphäre übersinnlichen Seins oder — Gedachtseins. Die Ausgleichung dieses scheinbaren Gegensatzes ermöglicht der Glaube Israels durch den höchsten Gedanken, zu dem je die Menschheit sich erhoben: durch den Gottesgedanken. Und eben dieser Gedanke, zu dem der moderne Positivismus ebenso gleichgültig sich stellt wie weiland der chinesische Staatsmann im Philosophenmantel, und über den Schopenhauer mit ähnlicher Vornehmheit hinweggeht wie einst der Königssohn von Kapilavatthu, — dieser Gedanke eines heiligen und allheiligenden Gottesgeistes mit seiner unendlichen Erhabenheit und seiner das ganze Gemüt des Menschen ausfüllenden Ausschließlichkeit, er ist auch in der Geschichte des neueren Denkens die Ursache gewesen zu jenen psychologisch-merkwürdigen Versuchen, trotz höchstem Idealismus und trotz lebensfreudigstem Optimismus grundsätzlichen Verzicht auf eine persönliche Unvergänglichkeit zu empfehlen oder gar zu fordern. Die alles überstrahlende Idee der Gottheit, sei sie als Substanz oder als Universum, als absolute Idee oder als Inbegriff alles seligen Lebens gedacht: — sobald nur unter irgend einer Form das Gottesideal als lebendige, gefühlsmäßig erfahrene, ästhetisch erhebende, den Willen begeisternde Kraft die Seele beherrscht, so erscheint dem von ihm Ergriffenen alles Einzelne, Endliche, Individuelle, auch das eigene Ich, als so nichtig und verschwindend wie das Sonnenstäubchen im Äthermeer des Lichtes, — kaum ein Tropfen im Ocean der Unendlichkeit. Es ist die von Spinoza ausgehende

Philosophie des deutschen Idealismus, die spekulative Romantik eines Herder, Fichte, Hegel, Schleiermacher und Fries, welche aus diesem Grunde das individuelle Unsterblichkeitsverlangen in seine Schranken zurückweist, weil der Gedanke des Ewigen, Unendlichen, Vollkommenen, die Region der ewigen Wahrheit, der ewigen Liebe, — weil die Begeisterung für alles Gute, Schöne, Wahre, wie es in dem Gottesideal sich vereinigt und vollendet, die Seele des Menschen so vollständig ausfüllt, daßs jedes eitle, auf sich selbst und den Fortbestand der eigenen ärmlichen Seele reflektierende Verlangen nach jenseitiger Dauer nur als Ausgeburt der Eigenliebe und als Zeichen der Beschränktheit gelten müßte. Wer sein Leben lieb hat, der wird es verlieren. Wer nicht gelernt hat mehr zu sein als er selbst, der verliert wenig, wenn er sich selbst verliert. Darum genieße schon jetzt und hier dein ewiges Leben: Sorge nicht um das, was kommen soll, traure nicht um das, was vergeht, aber Sorge, daßs du dich nicht selbst verlierst, und weine, wenn du dahintreibst im Strome der Zeit, ohne den Himmel in dir zu tragen. Denn mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion. Es ist wenigstens die Unsterblichkeit der spinozistischen Religion, insgleichen die Unsterblichkeit, welche dem frommen Sänger des Alten Bundes vorschwebte, wenn er in dem Gedanken an den, „der allein Unsterblichkeit hat“, alles irdische Leid verwindet, in der Gewißheit, daßs weder Tod noch Leben, weder Diesseitiges noch Zukünftiges scheiden kann von dem überschwänglich die Seele befriedigenden Inhalt und Gegenstand seines Glaubens: wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde; wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Teil. So sehr auch dieses Gottesideal Assaphs von der unpersönlichen Substanz Spinozas verschieden sein möge, so ist doch die Psychologie der neutralen Stellungnahme zur individuellen Unsterblichkeit dort wie hier bedingt durch die Ausschließlichkeit des Ewigen, Überzeitlichen, Göttlichen, dessen dieser Zeitlichkeit Leiden und Freuden nicht wert sind und welches keine

anderen Götter, keine Existenzen, die auf gleiche Ewigkeit Anspruch hätten, neben sich duldet. Auch in der urchristlichen Litteratur fehlt es nicht an Anklängen an diese Denkweise; aber es kommen neue, positive Beweggründe hinzu, welche darum auch eine andere, auf Allbewahrung und Allverklärung gerichtete und darum freudevolle und siegesgewisse Jenseitshoffnung gezeitigt haben.

Was nun jene romantisch-spekulative Philosophie des deutschen Idealismus von Herder und Johann Gottlieb Fichte bis auf Reinhold Planck und A. E. Biedermann auszeichnet, ist, daß sie mit ihren Wurzeln durch das spinozistische Erdreich hindurchreicht bis in die Tiefen der alttestamentlichen Gottesanschauung, freilich nicht ohne von dem christlichen Ideal der Liebesgemeinschaft einerseits und von den ontologischen Abstraktionen des Platonismus und Neuplatonismus andererseits reichliche Mitgift oder doch ergänzende Anregungen empfangen zu haben. Man kann auch gegenwärtig noch, und gerade angesichts der Armseligkeit mancher Erscheinungen des positivistischen Empirismus, die Wertschätzung für die Ära des Spinozismus in unserer neueren Philosophie sich bewahren, — man kann an den Werken der Fichte-Schelling-Hegelschen Dialektik die Kunst des Begriffeschmiedens bewundern, an dem Feuerwerk ihrer Gedankenspiele die Freude, welche dichtende Spekulation gewährt, mitgenießen — und man mag auch ohne Gefahr selber die Fertigkeit üben, hochfliegenden Geistern auf der Bahn logischer Aeronautik zu folgen, ohne irgendwie in den Spinnweben ihrer Systematik hängen zu bleiben: aber das Vertrauen in die positive Leistungskraft dieser spekulativen Methode und in die Glaubwürdigkeit ihrer Ergebnisse ist sehr erschüttert. An den Beispielen von Herbart, Friedrich Albert Lange und Friedrich Nietzsche ist ersichtlich geworden, daß positivistische Härte und kritischer Radikalismus auch ohne jenes metaphysisch-logische Ideeenspiel, welches gar leicht an die falschberühmte Kunst, Wirkliches wegzudisputieren, gewöhnt, — einen Übergang zu finden weiß zu der begeisterten Anschauungsweise eines ästhetischen Idealismus; während schon an den Vertretern des junghegelschen Renegatentums von Feuerbach bis Ruge, vor

allem an David Friedrich Straufs der umgekehrte Übergangsmodus, die Verwandtschaft der spinozistischen, bloß ästhetisierenden, Romantik mit dem materialistischen Realismus offenbar geworden ist. Und eben damit ist auch das Vertrauen zu jener idealistischen Metaphysik, welche durch ein Abstraktum der Unendlichkeit das unendliche Sehnen des Herzens meinte entschädigen zu können, nachhaltig erschüttert, auch bei denen, die sonst nicht auf positivistischem Standpunkt stehen.

In einem Punkte endlich sind alle modernen Theorien, soweit sie mit ihrem Anspruch auf wissenschaftliche Beachtung durchzudringen vermögen, einem nicht bloß neutralen, sondern verneinenden Urteil zugeneigt, und zwar aus verstandesmäßigen Gründen der empirischen Psychologie. Im Wesen der menschlichen Seele liegt der Wechsel, das Nichtbeständigsein, der Tod. Die Menschenseele wie die Tierseele ist ein zartes Produkt des organischen Erdlebens überhaupt; sie unterliegt allen Bedingungen der Endlichkeit, des Werdens und Vergehens; dieselben Merkmale der Auflösung, welche der dahinschwindende Lebensprozeß der Pflanzen- und Tierseele erkennen läßt, werden auch im Ersterben des menschlichen Seelenlebens offenbar. Mit welchem Rechte dies behauptet wird, das zu prüfen bleibe einer späteren Darstellung vorbehalten; aber schon jetzt stehen wir nicht an, im wesentlichen unsere Zustimmung auszusprechen. Auch der begeisterte Prophet gottinniger Lebensanschauung, dem der Gottesgedanke als die einzig feste Brücke zum persönlichen Ewigkeitsglauben gilt und der es für eine Aufgabe der Wissenschaft erklärt, die geistige Zuversicht der Unsterblichkeit in denen zu wecken, die ernstlich an der Entwicklung ihres Geistes arbeiten, — auch Friedrich Rohmer geht, trotz seiner geistigen Verwandtschaft mit Leibniz, Krause und Fechner, rückhaltlos von der Annahme aus, daß im Sterben der Individualgeist des Menschen sich trennt vom göttlichen Geiste, wie sein Körper von der makrokosmischen Natur; und es sei gut, daß die Wissenschaft die persönliche Unsterblichkeit nicht erweisen könne, weil nur so der Widerspruch vermieden werde, in den andernfalls die Freiheit Gottes verwickelt

würde: der freie Allmachtswille des Allliebenden ist nur mit einer freien Schöpfung erneuerten Lebens, nicht mit einer eigentlichen Unsterblichkeit der Geschöpfe vereinbar.⁸⁸⁾ Mit Leibniz, Krause, Fechner eine Unsterblichkeit der Menschenseele an und für sich, als denkender, selbstbewußter, wollender Entelechie, eine individuelle Unzerstörbarkeit anzunehmen, dazu scheinen ausreichende Gründe nicht vorzuliegen; die bezüglichen Versuche, wie man sie immer wieder aus der Flut der halbwissenschaftlichen Litteratur auftauchen sieht, gehören gar oft zu jener Gattung, die strenge Kritiker als Scharlatanerie bezeichnen, wenn auch ehrliche und ernstgemeinte Leistungen darunter sind, welche nur die erkenntnistheoretische Schulung vermissen lassen. Wenn die theologische Wissenschaft auf diesem Felde der rationalen Psychologie sich versucht, ohne die strengste erkenntnistheoretische Kritik zu üben, so schadet sie ihrer eigenen Sache; diese Warnung wird auch einem der gediegensten Versuche der letzten Jahre, Riemanns wiederholt abgedrucktem Vortrag „Was wissen wir über die Unsterblichkeit der Seele?“ gegenüber nicht ganz unangebracht sein. Aber damit ist das Problem nicht abgewiesen, die negative Stellungnahme nicht befürwortet. Über der psychologischen und erkenntnistheoretischen Betrachtung steht die ethische und die religiös-metaphysische; und neben beiden muß vor allem in Rechnung gezogen werden die Belehrung, welche eine sprachwissenschaftliche Prüfung der bezüglichen psychologischen Ursachen und Beweggründe an die Hand giebt. Und zwar wird es sich nicht bloß um die Mitwirkung der Sprache bei der Entstehung des Unsterblichkeitsglaubens handeln, sondern auch um die sprachlogische Prüfung der Ansprüche, welche das erkenntnistheoretisch-kritische Denken von sich aus stellt, wenn es an der Zulässigkeit und Wahrheit der naturgemäfs keimenden Jenseitsideen Kritik übt und an dieselben seine angeblich sicheren und höheren Maßstäbe anlegt. Nur in dem Maße, wie wir auch den Wert dieser Maßstäbe einer strengen Kritik unterziehen,

⁸⁸⁾ Friedrich Rohmer, Wissenschaft und Leben I. Die Wissenschaft von Gott, 1871, S. 378—385. Vgl. B. III, Die Wissenschaft vom Menschen, herausg. v. Rud. Seyerlen, 1885, S. 376 ff.

werden wir Aussicht haben, der mannigfaltigen Versuchung zum feineren Illusionismus zu entgehen, sei es subjektiv zu jenem Selbstbetrug des „Amateur-christentums,“ sei es objektiv zu autoritativer, pädagogischer, kirchenpolitischer Bevormundung der Gewissen, oder sei es gar zu den mehr oder weniger bewußten Formen der Hypokrisie, in welche der Infallibilismus seine Bestrebungen kleiden muß, um Erfolg zu haben, — auch jener Infallibilismus, wie ihn der unermüdliche Vorkämpfer für Geistesfreiheit und Universalität jüngst treffend gekennzeichnet hat⁸⁹⁾: wenn selbst auf seiten der liberalen Theologie schon in der religionsgeschichtlichen Analyse, z. B. bei Ernst Renan, der Unfehlbarkeitsdünkel zu argen Mißgriffen geführt hat, wie vielmehr wird vorgefaßte Meinung im Bunde mit stationärer Schulrichtung in der religionsphilosophischen Beurteilung jener Versuchung ausgesetzt sein. — Der sprachpsychologischen Ableitung muß also eine sprachlogische Untersuchung sich anreihen, welche die Bedingtheit auch unserer abstraktesten und vermeintlich unabhängigsten Denkbethätigungen, ihre Bedingtheit durch die Bildlichkeit und Dehnbarkeit der Sprache nachweist und die Konsequenzen solcher Nachweisung zieht. Dieser Aufgabe, welche wir als ein Erbe der Religionsphilosophie von Richard Adalbert Lipsius schätzen, wird unsere nächste Untersuchung gewidmet sein. Wenngleich als Ertrag der linguistischen Forschung keine direkten Aufschlüsse über die Sache selbst verheißsen werden können, so wird doch mit ausreichender Deutlichkeit ersichtlich werden, an welchem Punkt für unser abwägendes Urteil die letzte Entscheidung über Sein oder Nichtsein zu fallen hat: die Entscheidung liegt in der Selbstbestimmung des religiös gebildeten Willens zur Wahrhaftigkeit und zum sittlichen Ernst, zumal zum Ernst in der Handhabung der von Alters her überlieferten Schätze des Wortes. Nur abgeschwächt würde deren wirkende Kraft, die unberechenbare

⁸⁹⁾ Friedrich Nippold, Die Theologische Einzelschule im Verhältnis zur evangelischen Kirche; Ausschnitte aus der Gesch. d. neuesten Theologie, mit bes. Rücksicht auf die jungritschlsche Schule und die Streitigkeiten über das liturgische Bekenntnis, I, 1893, S. 171—200.

Kraft steter Geistesverjüngung, welche dem *παλαιὸς λόγος* innewohnt, wenn man dem Heiligtum des Glaubens durch das Flitterwerk und Flickwerk spitzfindiger Argumente und kritischer Allüren des reflektierenden Denkens nachhelfen wollte. Aber das letzte Wort wird auch damit nicht gesprochen sein. Mag etymologisch wie psychologisch dem Begriff der Seele mit ihren auf- und niederwogenden Affekten (ahd. *séula* oder *séla* aus got. *saivala*, zshd. mit See) die Vergänglichkeit, die Unbeständigkeit der Wellenbewegung zukommen — „Seele des Menschen, wie gleichst du dem Wasser! Vom Himmel kommt es, zum Himmel steigt es, ewig wechselnd,“ — ja, mag auch dem Gedankenleben der Seele, dem „Geiste“ als individueller Erscheinungsform der Seele, an sich der Untergang bevorstehen, wie ja gerade der Genuß vom Erkenntnisbaum die Austreibung aus dem Garten, der den Lebensbaum hegte, zur Folge hatte, und wie, Okens sinnvoller Theorie gemäß, der *ἔρως*, das zeugende „Erkennen“ im platonischen wie im biblischen Sinne, schon physiologisch die Flucht der Lebenskraft aus der einstürzenden Hülle bedeutet: das letzte Wort behält weder die psychologisch-genetische noch die logische Beurteilung. Das letzte Wort behält die bewundernde Lebensfreude, von deren Anerkennung wir anfangs ausgegangen sind: die Stille der Seele im Anschauen der Welt, deren weihevollste Erfahrung das religiöse Gefühl der Gottinnigkeit ist, wie es der sittlich-verklärenden Weltanschauung im Sinne des Christentums entspricht. Das Leben ist unendlich **ernst**, denn alles ist dem Tode geweiht; aber das Leben ist auch unendlich **wertvoll**, wofern es angeschaut wird unter dem Aspekt christlicher Gottinnigkeit. So lange dieses positive Motiv gegeben ist, mag immerhin das einzige, was hier die Wissenschaft kritisch zu leisten vermag, die Gewißheit sein, daß ein vollkommenes Ewigeleben im Sinne des Christentums zwar nie bewiesen, daß aber die Möglichkeit einer Wiederbelebung, kraft Neuschöpfung zu solchem Leben seitens einer allwaltenden Gottheit, nie widerlegt werden kann. Leistet die Wissenschaft nur dieses schlechthin neutrale Ergebnis, so bleiben alsdann die positiven Beweggründe des Glaubens als wirksame Kräfte übrig, keimend aus dem Willen zum

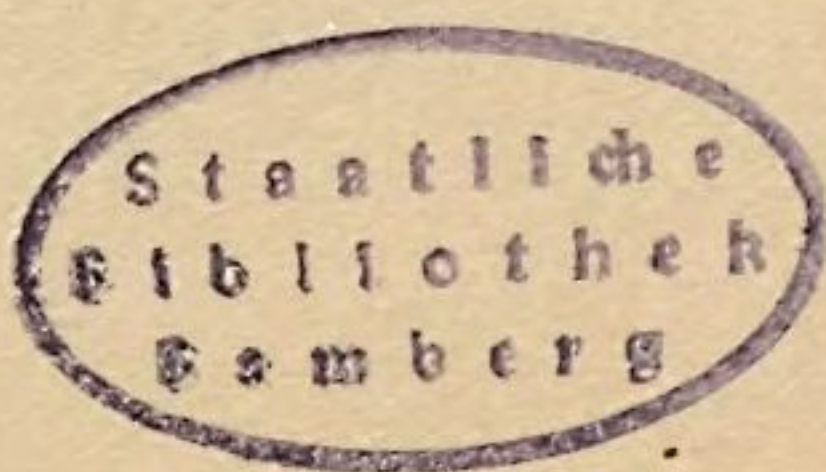
Leben, im Sinne heiligen und erklärenden Wollens, und getragen von einer lebendigen Gesamtanschauung des Daseins, welche jedem Zweifel begegnet. Denn wenngleich die Frage des skeptischen Verstandes unabweisbar ist: „Wie können tote Menschen auferstehen? Und mit welcherlei Leibe werden sie wiederkehren?“, so wird doch auch die Gegenfrage, die ganz abgesehen von dem Interesse an der Fortdauer des lieben Ich sich aufzwingt, unbeantwortet bleiben: Wie erklärt sich das Eine, unendliche Wunder des Daseins der Welt, sei es der Wahrnehmungs- oder wenigstens der Vorstellungswelt, gegen das doch nur verschwindende Spezialfälle alle die kleinen Wunder sind, die täglich uns umspielen? Und fände dasselbe Urteil wie auf diese wirklichen oder scheinbaren Einzelwunder unserer Wahrnehmungswelt nicht auch auf das hypothetische Wunder Anwendung, welches hier in Frage steht und welches doch nur in einer höheren „Potenzierung“ dieses unseres Universums als der ein für allemal gegebenen „Basis“ bestände, d. h. das Wunder eines verklärten Seins, „das kein Auge gesehen und kein Ohr gehöret hat und in keines Menschen Herz gekommen ist, das Gott bereitet hat denen, die ihn lieben,“ — eines Seins, dem das Werden entspricht, das — mit Mignons Scheidelied zu sprechen — der Welt des Scheinens ein Ende macht und wo das „Unzulängliche“ Ereignis wird? Dafs dieser Anschauung psychologisch eine Stimmung zu grunde liegt, in der menschliches Empfinden lebenswahr sich spiegelt, dafs sie die Grundstimmung vieler unserer edelsten Geistesheroen, gerade in der Neuzeit, gewesen ist, — wer wollte es leugnen? Diese Denkweise entspricht vornehmlich dem Wesen des deutschen Gemüts. Als die deutschesten unter den Philosophen der Neuzeit möchten wir, trotz ihrer großen Verschiedenheit untereinander, Leibniz und Johann Gottlieb Fichte bezeichnen: bei beiden tritt mehr als bei anderen eine relative Unabhängigkeit von den Zeitgenossen, auch von Spinoza, zu Tage; an den erstgenannten reihen sich Denkergrößen wie Herbart, Lotze, Fechner, an den zweiten der jüngere Immanuel Hermann Fichte, Friedrich Harms, Rudolf Seydel: und von allen diesen, nicht minder von manchen noch unabhängigeren

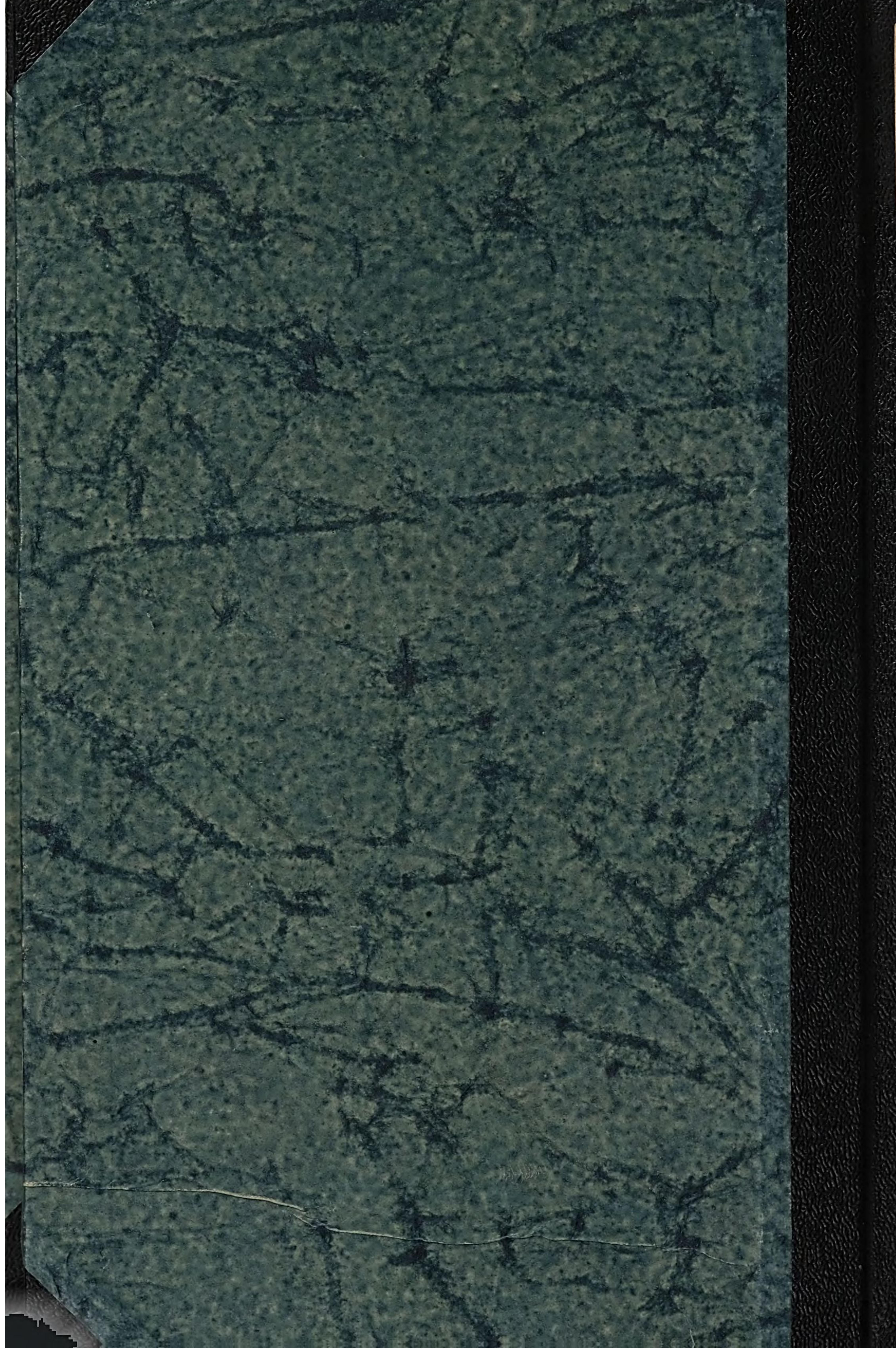
Philosophen — wie K. Chr. Fr. Krause, Franz von Baader, Friedrich Rohmer, — ist jene Grundstimmung als die normalerweise herrschende, dem wahren Wesen des Menschen entsprechende, unendlichem Fernblick öffnende, dargestellt worden. Aber aus den Irrgängen jedes Systems führt ein Weg in diese Atmosphäre reineren Lebensgefühls zurück. Einige der wohlthuendsten Erscheinungen in der Hegelschen Schule weisen darin einen Fortschritt auf, daß sie in eine Bahn einlenkten, welche die volle Wiederanerkennung des ewigen Wertes der Einzelpersönlichkeit im Leibnizschen oder Kantischen Sinne verhieß. Sei es, daß man in der Linie des transcendentalen Idealismus an die Idee einer schlechthin disparaten Sphäre anknüpft und von da aus den biblischen Gedanken absoluter Neuheit entwickelt, oder daß man die Erneuerung mehr als naturgemäße Vollendung, als Ergänzung des fragmentarischen Diesseits gedacht wissen will, im Sinne Leibniz's, Krauses, Rohmers, Fechners und Friedrich Rückerts:

„Ein Bruchstück ist mein Lied, ein Bruchstück das der Erde,
Das auf ein Jenseits hofft, daß es vollständig werde,“ —

in jedem Falle behalten die positiven Bilder, in denen der hoffnungsfreudige Sinn des Urchristentums seine Anschauungen vom Diesseits und Jenseits gezeichnet hat, — das Bild von dem „Gesäetwerden verweslich“ und dem „Auferstehen unverweslich“, von dem Wechsel zwischen dem Glauben hienieden und dem Schauen droben, von dem „neuen Himmel“ und der „neuen Erde“, — diese und die vielen anderen Mittel rednerischer Veranschaulichung behalten in ihrer plastischen Einfachheit, in ihrer Vereinigung von Tiefe und Klarheit, von Schönheit und Kraft eine dauernde Bedeutung für jeden, der im Ernst und mit geweihtem Sinn der Frage nach dem Sein oder Nichtsein nachforschen will.

Eine Untersuchung dieser neutestamentlich-christlichen Lehre, insonderheit einzelner exegetisch-historisch und biblisch-theologischer Hauptpunkte, wird den Inhalt einer dritten, abschließenden Darstellung bilden.





Runze, Georg,

Studien zur vergleichenden Religionswissenschaft

Bd.: 2,1

1894

Bamberg, Staatsbibliothek -- 30.2173(2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11827913-1